# REVUE
# D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

TRENTE-SIXIÈME ANNÉE - NUMÉRO 144

**OCTOBRE-DECEMBRE 1960**



**Revue paraissant avec le concours du**
**CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE**

DIRECTION : **22, rue des Fleurs** — TOULOUSE
ADMINISTRATION : **9, rue Monplaisir** — TOULOUSE

# REVUE D'ASCETIQUE ET DE MYSTIQUE

*La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 136 pages in-8°*

**RÉDACTION.**

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: R.P. M. Olphe-Galliard, *Revue d'Ascétique*, 22, rue des Fleurs, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 658-71.

**ADMINISTRATION** Toulouse, 9, rue Monplaisir. Chèques postaux: *Apostolat de la Prière, Toulouse, C/C 593.*

C'est exclusivement à cette adresse que doivent être envoyés les abonnements. Ils partent de janvier, sont annuels et payables d'avance.

| | |
|---|---|
| France et Communauté...... | 2.300 fr. — 23 N.F. |
| Etranger ..................... | 2.400 fr. — 24 N.F. |
| Chaque numéro isolé ....... | 650 et 700 fr. — 6,50 et 7 N.F. |

Le numéro des *Mélanges Viller*, respectivement 1.500 fr. - 15 N.F. et 1.700 fr. - 17 N.F.

*Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.*

Dépôt a Paris: Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes (vi^e)


## *Livres envoyés à la Revue*

**Editions Alsatia,** Paris

Clément Dillenschneider, *Le Christ l'unique Prêtre et nous, ses Prêtres.* 16×22, 328 pages.

**Editions du Cerf,** Paris

Evode Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers.* 14×23, 220 pages.

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, t. 1, Texte grec. Introduction et Notes de H.I. Marrou: traduction de M. Harl. Un volume in-8° écu de 304 pages.

P.Th. Camelot o.p., *Spiritualité du Baptême.* 13×20, 280 p. (Col. Lex orandi).

**Editions Civitec**
134, rue de Rivoli, Paris-1^er

*Textes et allocutions de SS. Jean XXIII*, 1958-1959, 2 tomes. Préfaces de Mgr Dubois, du R.P. Fernessole, de M. le Pasteur Pierre Courthial, du Général Weygand. 21×27, 822 pages.

**Desclée de Brouwer,** Paris

Mgr Renard, Evêque de Versailles, *La vie spirituelle de la Religieuse d'aujourd'hui.* 12×16, 150 pages.

Madeleine Daniélou, *Priez ainsi.* E3×16, 212 pages.

*Polarité du symbole*, 14×21, 250 pages. (Etudes Carmélitaines).

**Desclée & C^ie,** Paris

P. Touilleux, *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel.* 13,5×21, 184 pages. (Col. Pastorale et Catéchèse).

# LE MYSTERE DE LA CROIX DANS LA VIE APOSTOLIQUE

*d'après le Bx Pierre Favre (suite)*

---

## IV. Gratuité des ministères et pauvreté religieuse.

Lorsqu'il s'efforçait d'obtenir que le chanoine Walter laisse C. Wischaven exercer sans contrainte son apostolat, Favre savait bien qu'un des problèmes cruciaux était celui des intérêts d'argent où s'égaraient trop de prêtres: « On n'apprécie plus les offices d'après le bien qui se fait, mais d'après le gain et le poids des honneurs ». Il avouait ensuite que l'on trouverait à Louvain beaucoup de sujets plus aptes que Corneille à réconforter les âmes, mais comment les décider à pratiquer ce ministère ? Les mieux doués pour les fonctions pastorales se montrent les plus insouciants à cet égard. Qu'on laisse s'y dévouer en paix celui qui travaille et propose au-delà de son pouvoir (45).

En novembre 1541 déjà, Favre pleinement d'accord avec les plus chers principes spirituels de S. Ignace (46)

(45) Ep. 79. Domino Waltero, canonico lovaniensi, Colonia, 24 jan. 1544; p. 236.

(46) Celui-ci avait pratiqué une extrême pauvreté dès sa « conversion ». C'était à la fois par esprit de pénitence, par désir d'être librement tout à Dieu, et pour témoigner sa totale confiance dans la Providence. *Autobiographie* (MHSI, *Font. Narr.*, 1, 323-507. Trad. française: A. Thiry, *Le Récit du Pèlerin*, Bruxelles, 1956) n$^{os}$ 18, 19, 36, 40, 41, 49, 56. Il habituait ses compagnons à demander comme lui l'aumône, au moins quand les occupations apostoliques le permettaient, *op. cit.* n. 93. L'ordination sacerdotale, en juin 1537, et les vœux à S. Paul-hors-les-murs, en avril 1541 (*Forma de la compañia y oblación*, n. 10-11; MHSI, *Font. Narr.*, 1, 15-22) furent l'occasion de renouveler solennellement ce propos commun. Cf. José-Cervantes, *El tercer grado de humildad en la vida de san Ignacio*, *Manr.* 31 (1959) 75-90.

avait fait vœu de ne jamais rien recevoir pour les confessions, messes ou prédications, et de ne pas vivre d'un revenu, même si on le lui offrait dans des conditions telles qu'il ne pût le refuser, en bonne conscience *(26)*. Il considérait cet engagement comme un insigne bienfait de N.S. pour l'aider à mieux pratiquer la pauvreté (47). On le voit par la suite refuser un viatique superflu, à son départ d'Espagne en mars 1542 (48) ; se défendre aussi contre l'excessive munificence du cardinal de Brandebourg. Après un séjour de Favre chez lui, celui-ci voulait offrir à son hôte un vase de grand prix; ne pouvant faire accepter ce cadeau, il donna du moins cent florins dont Favre envoya soixante pour les scolastiques de Louvain et partagea le reste en aumônes diverses (49). Quelques mois plus tard il eut l'occasion d'expliquer à son bienfaiteur la «profession» de la compagnie sur ce chapitre: « ne rien recevoir pour de telles œuvres (lectures et prédications), mais accomplir gratuitement tout ce dont Notre Seigneur nous donne à comprendre que ce nous est possible, pour la seule déférence que nous lui devons, puisque nous avons déjà reçu chacun plus de salaires et d'honoraires que nous n'en pourrons jamais mériter » (50). Quand la mère Canisius, Wandeline van den Berg, se plaignait que Favre eût fait pression sur son fils pour l'amener à la compagnie, les griefs d'ordre financiers n'étaient pas les derniers; Favre le comprit tout de suite et en fit de calmes remontrances

(47) Dans une perspective apostolique, S. Ignace regardait, semble-t-il, la pauvreté comme une conséquence de la gratuité des ministères (elle-même requise pour des motifs spirituels et pastoraux), plutôt qu'il ne considérait cette gratuité comme exigée par une conception *a priori* de la pauvreté. Il appliquait avec une extrême discrétion son idéal au plan de la vie concrète d'une communauté, et dans l'élaboration des lois destinées à régir l'ordre tout entier; il n'y renonçait pas pour autant. (Cf. *Journal spirituel:* MI, III, 1, XCII-CXIX; 78-81 et 86-158; traduction et notes par M. Giuliani, « Collection Christus », 1959). *Instruction aux PP. Broët et Salmeron allant en Irlande; à des Pères envoyés en Allemagne* (MI, I, 1, 174; 12, 239). Chez Polanco: *Ind.* II, 5, 3 et 17 (MHS), *Pol. Compl.*, 2, 792, 795).

(48) Ep. 51. Patri Ignatio de Loyola, Lugduno, 22 mart. 1542; p. 155.

(49) Ep. 60. Patri Ignatio de Loyola, Spira, 28 sept. 1542; p. 184.

(50) Ep. 65. Patribus societatis Jesu Romae degentibus, Aschaffenburgo, 5 jan. 1543; p. 191.

à Wandeline. Elle-même et les siens ont donc peu de soucis pour l'âme de Pierre, mais ils s'inquiètent de le voir aliéner les biens qu'il a hérités. On se désole sur le partage d'une terre, mais non de ce que nos âmes soient enlevées à Dieu alors que l'union avec lui est le seul gage de bonheur. En tout cas Favre n'a personnellement rien gagné dans cette affaire; le Dieu fidèle l'a conservé fidèle à son propos de ne point tirer gloire des biens temporels. S'il est vrai que Canisius s'est désisté d'une partie de sa fortune en faveur d'œuvres pies, c'est moins une aliénation qu'une restitution de la richesse à son possesseur véritable (51).

Des motifs entièrement surnaturels poussent Favre à se montrer en cette matière intransigeant à son propre égard: il a donné son cœur à la pauvreté évangélique. En janvier 1543, il pense que pourrait venir un temps où lui-même et ses compagnons manqueraient du nécessaire; il éprouve alors un grand et bon désir de n'avoir rien sous la main (*nihil habendi praesentialiter*). Au Christ venu sur l'autel il demande, pourvu que ce soit conforme à sa volonté et à son bon plaisir (cf. ES 147), d'être mis chaque année dans la plus stricte pauvreté, en une circonstance au moins. Si cette grâce ne lui est pas accordée, il aspire à savoir si Dieu agréerait qu'il promît de réaliser lui-même cette hypothèse, en se réduisant une fois l'an au dénûment parfait *(233)*. Favre précise encore que son désir ne le concerne pas lui seul, mais aussi la communauté dans laquelle il pourrait vivre; car en ce qui le touche personnellement, le Seigneur lui a depuis longtemps inspiré la volonté de mendier sa nourriture de porte en porte, dans n'importe quel pays ; il souhaite donc que ce désir s'affermisse, même si l'occasion de le mettre en pratique fait défaut. Il arrive en effet souvent que l'on perde l'affection (*affectus*) vis-à-vis de la pauvreté et autres saints exercices de la croix du Christ (*sancti actus crucis Christi*)

(51) Ep. 83. Dominae Wandelinae van den Berg, Colonia, februario (?) 1544; p. 233.

si pendant longtemps on n'a pas à les vivre effectivement. « Il faut donc prier Jésus crucifié qu'aucune activité ne nous détourne, ne nous retire ou même ne nous retarde dans la marche qui doit nous porter toujours vers sa croix et vers sa mort. Quiconque en effet prend cette direction va vers le salut, la vraie vie et la vraie résurrection; mais en s'affectionnant à la vie temporelle, on suit des chemins difficiles et dangereux » *234*.

## V. Service apostolique auprès des petits et des humbles.

L'amour des pauvres est inséparable d'une affection spirituelle à la pauvreté du Christ; on ne s'étonnera pas que Favre ait souvent consacré son ministère aux « *rudes* ». Pourtant lorsqu'il voit, le Vendredi Saint de l'année 1545, des enfants se presser autour de son confessionnal, des pensées d'orgueil le troublent: ne serait-il pas mieux à sa place là où il pourrait entendre les aveux de personnages importants ?... Peut-être songe-t-il à ces ministères auprès des courtisans de Charles Quint (février-octobre 1541), qui furent « à l'origine de presque tout le bien réalisé par la suite en Allemagne » *22*. Mais il se ressaisit et se promet (pourvu que cela plaise à Dieu) de consumer sa vie à ce genre d'œuvres viles et insignifiantes (*vilia et parva*) ; son humilité s'affermit alors, et il comprend mieux que jamais la valeur d'une activité exercée en droiture d'intention auprès de gens sans poids et méprisables aux yeux du monde *(421)*. Se dévouer pour les petits (*parvuli*), c'est devenir soi-même petit (*parvulus*). Favre désire donc enseigner toujours des personnes sans culture, des enfants, des paysans, des pauvres et tous les laissés pour compte (*rudes, pueros, rusticos, pauperes et quosque maxime derelictos*). Car s'il semble y avoir plus de fruit à s'occuper des grands, Dieu a toutefois coutume de bénir plus libéralement le travail fourni auprès de ses tout-petits (*minimi*). Celui qui dira: « *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi*

*fecistis* » (*Mt.* 25, 40) est disposé à préférer le labeur dépensé pour un seul malheureux à celui dont bénéficie l'empereur *(422)*.

Nous savons par ses lettres que Favre voulait enseigner le catéchisme aux enfants pendant son séjour à Worms (octobre 1541-janvier 1542). On l'en dissuada, crainte de mécontenter les protestants avec qui l'on traitait, mais il se dédommagea en préparant au baptême deux jeunes musulmans, captifs turcs, que lui confia Granvelle, ministre de Charles-Quint (52). L'Espagne lui accordait plus de latitude sur ce point: en novembre 1542, à Galapagar, il réunissait chaque jour cent garçons et filles; leur nombre montait même à deux cents les jours de fête et Favre ne manquait pas de préparer aussi quelques mots à l'adresse des grandes personnes ou des curés qui accompagnaient ces « *niños* ». Il rend compte de cela au Père Général et ajoute: « le résultat est tel que je pense n'avoir pas pesé jusqu'ici au poids d'une appréciation profonde (*con peso de interior existimación*) le sens de notre propos d'enseigner les commandements » (53). Il n'y a pas alors de raisons pour s'attrister en constatant que l'on ne réalise rien de grand; Dieu est merveilleux par son art d'ajouter du sien aux actions les plus banales. Si quelqu'un lui est uni, ses œuvres feront l'objet d'une libérale bénédiction de la part de Celui en vertu de qui et selon qui elles sont accomplies. N'examinons pas la nature et l'importance

(52) Ep. 22. Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio, Wormatia, 1 jan. 1541; p. 57.

(53) Ep. 44. Patri I. de Loyola, Galapagar, 17 nov. 1541; p. 136. — S. Ignace envisageait parmi les ministères propres à la compagnie des « œuvres de miséricorde » où l'humilité et la charité iraient de pair. *Instruction pour les Pères envoyés à Trente* (1546): après les activités strictement spirituelles (prédication, *lectio sacra*, confessions, Exercices) viennent l'enseignement des enfants, la visite des hôpitaux et prisons (MI, I, 1, 386-389; Dumeige, p. 109-113). Une lettre du 25 avril 1551 à Lainez le félicite de ce qu'il a expliqué à des pauvres le *Pater* et l'*Ave* (*Ib.* 3, 413). Une autre lettre envoyée par Polanco au P. Araoz le 31 octobre 1547, offre une description très concrète et instructive des ministères exercés par les Pères de Rome (*Ib.* 1, 609-620). Mêmes directives dans les *Industries:* II, 3, 15: Hôpitaux; 5, 51: Enfants et « *rudes* ». Cf. *Formula Instituti*, n° 1, 6; *Constitutions*, P.V, c. 3, n. 3 et B. (MI, III, 1, 24, 29; 3, 168-169).

d'un travail, mais la qualité et le dynamisme de la grâce dont il procède (54)... Favre, qui s'exhorte lui-même en formulant cette doctrine, l'a un jour exprimée à travers une métaphore originale et suggestive ; il allait dire la messe pour la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix en 1545, quand un fidèle lui demanda de l'entendre en confession: Favre lui répondit qu'il voulait bien être le « balai » (*scopa*) du Christ pour nettoyer sa conscience. Développant alors en lui-même cette image, il avoue rester toujours pauvre et sale après avoir purifié les autres, et contracter des souillures à procurer leurs progrès comme ministre du Christ qui opère par lui (*semper relinquor miser, et immundus in aliorum emundatione, et...contraho varias coinquinationes ex aliorum profectu, quem Christo cooperante ministerialiter efficio*); il voit aussi combien facilement il se désagrège (*dissolvor*), à la façon des balais, et trouve pourtant beaucoup de dévotion à s'offrir au Christ comme balai de sa maison pour le nettoyage de ses demeures spirituelles *(440)*. Puis il étend ce souhait à toute la « petite compagnie » dont il est membre: que Jésus, riche de bien des outils précieux dans son temple qui est l'Eglise, daigne entreprendre de le purifier et qu'il fasse de tous ceux qui appartiennent ou qui appartiendront à cette « société » des instruments méprisés destinés en premier lieu à cet usage. Favre offre ensuite le Saint Sacrifie avec le désir de pouvoir être un jour appelé le glorieux balai du Christ pour avoir rempli d'abord le rôle de vil balai, ce dont il n'est pas digne (*ut in caelis quoque merear esse et dici gloriosa Christi scopa, si primum exsecutus fuero scopae vilissimae officium, quo dignus non sum) 441* (55).

(54) Cf. *Industries* I, 5, 26: Ne pas s'exposer à perdre un peu de temps ce qui a été effectué par de longs efforts; marquer plutôt trois points sûrs que dix avec danger pour le bien spirituel. Lettre du 22 novembre 1547 à G. de Cámara (écrite par Polanco sur commission de s. Ignace): *Un perexiguus fructus sed securus* sera préférable à une efficacité voyante *cum discrimine offensionis sui vel aliorum* (MI, I, 1, 600).

(55) Pour promouvoir une plus réelle humilité dans la compagnie, S. Ignace s'efforçait d'écarter les charges trop en vue. Dans une lettre au duc de Bavière (22 sept. 1551) il explique les raisons de son opposition à la

## VI. Bienveillance et longanimité dans le « ministère de la réconciliation ».

### — *Passion du Christ et patience de l'apôtre.*

Parmi les tentations qui le tourmentèrent au moment de sa « crise de conversion », Favre mentionne celles opposées à la charité *(11)*. Par la suite encore, à cause en partie de sa sensibilité vulnérable, il eut à souffrir et à lutter sur ce point. Le 13 octobre 1542, à la messe, il est touché de la crainte que la charité s'obscurcisse et se rétracte en son âme (*ne animus meus obscuraretur aut angustaretur in caritate*), à l'égard de personnes dont les défauts lui viennent en mémoire ; immédiatement il lui est donné de comprendre qu'il devrait d'abord redouter que le Seigneur lui-même l'exclue de la joie de son cœur (*tibi claudat cor suae hilaritatis*), ou que son propre cœur se rétrécisse vis-à-vis de Dieu et de ce qui lui appartient. Car si nos relations avec le Seigneur sont dilatées tout nous semble accueillant et nous sommes ouverts à tous; c'est en cherchant une « bonne dévotion » que l'on trouvera le secret d'une attitude vraie à l'égard du prochain, ami ou ennemi. On doit pourtant quelquefois passer par la réconciliation avec le prochain pour parvenir à la réconciliation avec Dieu, en vertu de la prescription du Christ en *Matthieu* 5, 23: « *si frater tuus...* ». Mais s'il s'agit de simples troubles spirituels, il y a plutôt lieu de dissoudre l'amertume intérieure, « pour que la charité s'accompagne de sentiments de bienveillance, de patience, de tolérance, de support mutuel » *143*. Afin de retrouver cette ample

nomination de Canisius comme vice-chancelier de l'Université d'Ingolstadt. D'abord la considération et les honneurs dont est l'objet le titulaire de cette fonction ; ensuite les revenus qu'elle procure et la stabilité qu'elle postule. (MI, I, 3, 676) — Cf. *Constitutions*, P. X, n. 6. (MI, III, 3, 273 ; cf. 1, 164) — Lorsque Nadal écrit à F. de Borgia pour le dissuader d'accepter le cardinalat, le 17 juin 1554, les termes de *pobreza, humildad, baxeza,* constituent le fond de son argumentation (MHSI *Epist. Nadal*, 1, 266). Il développe d'audacieuses vues sur la conformité à Notre-Seigneur dans les échecs apostoliques dans les *Orationis observationes* (*Ib.* 4, 687). *Ind.* II, 1, 2, 7, 8.

« dilatation » du cœur, il faut se garder d'éviter les personnes vis-à-vis desquelles doit se produire un changement d'attitude. On les approchera plutôt, à l'imitation du Christ qui se fit tout proche de ses adversaires et, même après sa mort, transpercé par la lance, a répandu son sang pour Longin, irrécusable témoignage de son indéfectible charité. Ainsi plus le méchant s'enfonçait dans la haine, plus Jésus manifestait d'amour, se refusant à l'esquiver, mais s'insinuant en lui, il présentait sa chair aux coups et livrait son sang en gage de guérison *(144)*.

Cette non-violence du Christ en sa Passion alimente plusieurs fois la méditation de Favre. Lorsqu'il prie pour les bienfaiteurs qui ont aidé Jean Aragonius pendant son pèlerinage, il n'oublie pas de recommander aussi les gens qui lui ont causé du tort. Ce « très doux Jésus » (*piissimus Jesus*) veut, pense-t-il, que les personnes charitables rencontrent ainsi des méchants afin d'avoir l'occasion de prier pour eux et de les « édifier » à force de mansuétude. De cette manière, la pire cruauté de tous les temps s'est exercée contre Jésus, car il était capable de supporter de tels bourreaux et de prier pour eux en considérant le besoin qu'ils avaient de recevoir l'exemple de son humilité, patience et charité *(77)*. Favre pensait déjà au coup de lance ouvrant le côté du Christ lorsqu'il vénéra, en septembre 1542, un crucifix de Mayence qu'avaient fait saigner des mutilations sacrilèges ; Notre-Seigneur recommence inlassablement ce miracle pour Favre lui-même qui le blesse de mille manières et se voit comblé de grâces nouvelles. Il le recommence aussi à l'égard de tous les pécheurs de l'histoire : « Sa divine bonté ne cesse de diffuser sur eux les signes du sang de son amour » (*non cessat divina ejus bonitas spargere signa sanguinis amoris sui super illos*) ; jusqu'à nous permettre de lui infliger une blessure plus cruelle que les autres, qui nous fasse prendre enfin conscience de notre malice et trouver un sang plus pur pour la guérison de nos âmes *(120)*. Voilà le secret ultime de la force intérieure à la douceur évangélique; il n'y a rien de plus efficace contre la cruauté, la colère et toute attitude

négatrice de la charité, que de se montrer longamine, de recevoir les coups avec bienveillance et calme. Finalement en effet, ou alors ce n'arriverait jamais, le cœur mauvais se brisera devant cette patience et cette tendresse *(121)* (56).

C'est par une mortification généreuse que l'on entrera peu à peu dans le courant de la charité rédemptrice. On doit se garder des vents froids que soulève une attentive considération des défauts du prochain, dans la malveillance et la défiance; la ferveur permettra de surmonter ces maux, « *ut vincatur in bono malum* » (*Rom.* 12, 21) *(170)*. Favre dit la messe du 27 décembre 1542 à cause de diverses nécessités spirituelles, et en particulier pour être protégé contre la froideur des esprits méchants (*frigora malignorum spirituum*) qui souvent le disposent à l'endroit du prochain, et celui-ci à son égard, de telle sorte qu'ils ne savent plus se supporter ni se corriger mutuellement; il espère obtenir ainsi le dessus sur « l'esprit de division » (*spiritus divisionis*) (*199*). Enfin la charité ne se conçoit pas sans le respect qui l'incarne; Favre s'exhorte à révérer et honorer profondément parents et supérieurs, à une fraternelle affection pour ses égaux, à une aimable et facile bienveillance vis-à-vis des inférieurs; il manifestera de cette manière à ceux-ci qu'il aime leur condition et se plaît en la société des humbles. « Ainsi entraînera-t-il tout le monde

(56) « Cette méditation sur l'effusion du sang à la croix *(n. 120-122)*, note ici le P. de CERTEAU, ... traduit bien la conception que Favre se fait de l'apostolat: on répond au monde par un *recours* à ce qu'il y a de plus profond dans le cœur et dans le Christ, comme si les contacts apostoliques « ouvraient » davantage cette source intérieure et lui fournissaient l'occasion de « se répandre » au dehors; le contact des hommes fait appel dans l'apôtre à une source toujours plus intérieure, c'est-à-dire, en lui-même, à Celui dont vient toute réponse, tout amour, toute guérison. Cette méditation a pour contexte la situation dont Favre a le plus souffert: quelle attitude devait-il adopter vis-à-vis de ceux dont les critiques ou l'opposition lui étaient si pénibles ? » *Op. cit.*, p. 207, note 4. L'acuité de cette épreuve dénote sans doute un des aspects caractéristiques de la « croix » de Favre dans la vie apostolique; elle est liée à son caractère propre.

à descendre, en descendant lui-même jusqu'au dernier des hommes, qui fut le Christ crucifié » *411* (57).

— *Manifestations effectives de la patience de Pierre Favre dans son apostolat.*

On sait que cet aîné et compatriote de s. François de Sales faisait merveille dans le ministère de la « conversation spirituelle », gagnant tout de suite l'estime affectueuse de son interlocuteur (58). Quand il parvint à Spire en avril 1542, des rumeurs malveillantes l'avaient devancé, elles cédèrent bientôt quand on vit sa manière d'agir avec un prédicateur suspect de luthéranisme et un autre ouvertement réformé (59): il sut entrer en leur « *benevolencia* » et « communiquer » avec eux. A Parme, en Espagne ou à Cologne les bons témoignages sont unanimes et l'on se désole du départ de l'apôtre auquel on s'était bientôt attaché (60). Favre aurait toujours désiré rencontrer seul à seul certains chefs protestants et s'affligeait de voir les règlements officiels des « colloques » interdire ces dialogues plus fructueux que les disputes théologiques.

(57) S. Pierre Canisius s'est souvenu de la courtoisie apostolique de S. Ignace et de S. F. Xavier dans sa lettre de janvier 1583 au P. Aquaviva, n. 6 à 8. (Braunsberger, 8, 122-124) Cf. *Constitutions*, P. III, c. 1, n. 4 (MI, III, 3, 78); *Règles de Modestie* (MHSI, *Regulae Soc. Jesu*, 514). Pour P. Favre lui-même, cf. Kettenmeyer, *Aufzeichnungen des kölner Kartäuspriors Kalckbrenner über den seligen P. Faber* (Romae, 1939); Iparraguirre, *Il Beato P. Fabro, apostol de la amabilidad, Razón y Fe*, 134 (1946) 172-186; et aussi le témoignage de Nadal (*Epist.* 4, 661 ss.), dans son document *de ministerio verbi Dei;* il cite la phrase passée en proverbe: « Pierre tire de l'eau de la pierre ».

(58) Ep. 72. Patribus I. de Loyola et P. Codacio, Matrito, 27 oct. 1541; p. 129.

(59) Ep. 53. Patri I. de Loyola, Spira, 27 apr. 1542; p. 162.
56. Patri I. de Loyola, Spira, 16 maii 1542; p. 174.
58. Patri I. de Loyola, Spira, 24 aug. 1542; p. 175.
61. Amico cuidam, Moguntia, nov. 1542; p. 185.

(60) Ep. 15. Patri I. de Loyola, Parmi, 16 apr. 1540; p. 28.
18. *Fabri gesta Parmae* (1539-1540); p. 35.
47. Comes de Cifuentes Fabro, Ocannia, 4 feb. 1542; p. 141.
*App.* 2. Petrus Ortizius Cardinali Farnesio, Matrito, 15 jan. 1542; p. 442.
*App.* 6. Cives colonienses nuntio apostolico, Colonia, 7 sept. 1543; p. 451.

C'est bien la ligne de conduite tracée dans les « *Reglas para poderse haber quien dessea salvar almas con los herejes y aprovechar a las suyas* ». Il faut, selon ce document, aimer les hérétiques en rejetant de son esprit tout ce qui d'ordinaire refroidit l'estime à leur égard. On les gagnera en parlant familièrement avec eux des articles de foi sur lesquels persiste l'accord, et en évitant les discussions dans lesquelles un des partis semble humilier l'autre. Comme d'ailleurs l'hérésie s'est développée en commençant par la perte du « bien sentir » (*buen sentir*), cause de celle du « bien croire » (*buen creer*), on tâchera de faire aimer les réalités de la foi avant d'en faire professer les articles. Favre croit pouvoir dire que si l'on arrivait à persuader Luther de reprendre son habit de moine en toute sincérité, il cesserait par le fait même d'errer sur le plan théologique. En tout cas la science requise chez l'apôtre député auprès des hérétiques sera de savoir parler sur la manière de vivre dans la justice, sur les vertus, la prière, les fins dernières; cela vaut mieux que d'être plein d'autorité pour confondre (61).

Si Favre se montre si compréhensif à l'égard des réformés, il n'a pas moins de bonté pour les pécheurs. Les « *Monita P. Fabri circa confessiones* » offrent au confesseur, outre des directives pastorales, des exhortations propres à susciter en lui de meilleures dispositions intimes. Il ne doit jamais prêter attention à « l'esprit d'amertume » (*spiritus amaritudinis*) qui lui ferait éprouver du dégoût à cause de l'importunité des pénitents. Que cette fonction si grave où il représente le Christ chargé des péchés du monde, ne le rebute pas; que ne lui soit à charge aucun pécheur venu pour être examiné, instruit et jugé par le vicaire du Christ plein de mansuétude ; que l'on évite l'arrogance pharisaïque et le jugement qui irrite sans re-

(61) Ep. 138 Patri Jacobo Lainio, Matrito, 7 mart. 1546; p. 399. Cf. mises au point chez de CERTEAU, p. 70-72. *Ind.* II, 1, 3; 5, 20: contre un zèle outrancier qui arracherait sans discernement l'ivraie avec le blé. Canisius, lettre au P. Aquaviva, janvier 1583, chapitre second (BRAUNSBERGER, 8, 129 sv.).

tour... (62). Favre lui-même s'est surpris, en écoutant une confession générale, à fondre en larmes, rempli de bonnes pensées sur ce que c'est de « faire miséricorde aux vivants et aux morts » (*facere misericordiam in proximos vivos et mortuos* ) (*340*). Un autre jour il lui arriva d'attendre vainement pendant plusieurs heures un pénitent inexact; l'irritation le gagnait, quand il fut réconforté par le Maître à l'honneur de qui il se dévouait ainsi. Il pensait aux multiples occasions où lui-même avait laissé le Seigneur attendre devant sa porte, en prétendant bien qu'il ne se rebuterait pas pour autant, alors pourquoi ne pas imiter cette longanimité ? Favre conclut en rappelant cette « dévotion » qui lui a été accordée envers les âmes prises individuellement (*erga singulas animas*); et il réaffirme sa volonté de travailler pour elles, non seulement dans une intention générale et globale (ce qui est moins dur et fait plus d'honneur), mais d'une manière personnelle (*singulariter*), comme celui qui s'est offert tout entier, a vécu, est mort, pour n'importe quelle âme *(429)*.

Dans les heurts de la vie banale Favre pratiquait et enjoignait aux autres une inlassable patience. A Louvain, Corneille Wischaven avait eu des difficultés avec le propriétaire d'une « pédagogie » qui s'opposait aux vocations menaçant de vider son établissement; Favre recommande de se montrer avec lui à la fois ferme et bon. Il faudra le reprendre de ne pas vouloir suivre au moins de cœur les jeunes gens qui entrent dans un ordre: « Visitez ce vieillard, saluez-le de ma part avec respect; et pas seulement lui mais aussi les gens qui estiment que nous les avons frustrés

(62) Ep. 82. *Monita. P. Fabri circa confessiones*, Colonia, exeunte januario 1544; p. 251-252. Selon F. Xavier l'apôtre, grâce à une connaissance de sa propre faiblesse dans l'humilité et la confiance, saura compatir aux difficultés morales du prochain: « Car dans la mesure où l'on progressera intérieurement en sentant et en guérissant d'abord ses propres passions, on saura guérir les passions des autres et les leur faire sentir. Et c'est la voie par laquelle on en sera venu à sentir la passion du Christ qui rendra capable de la faire sentir aux autres. Hors de cettte voie je ne vois pas comment, si l'on ne sent en soi ses passions, on fera sentir aux autres les leurs ». Sociis Goae degentibus, Cangoxima, 5 nov. 1549 — *Epist. Xav.*, 2, 166-212. Trad. M. Giuliani, *Christus* 9 (1956) 103.

en leur enlevant leurs amis (je pense aux départs pour le Portugal); s'ils nous aiment moins parce que nous les avons séparés de ceux qu'ils chérissent, nous avons à les aimer avec plus de déférence, parce qu'ils nous sont plus étroitement liés. Prenez bien garde, mon cher Corneille, que votre cœur se ferme ou soit moins accueillant vis-à-vis de quiconque » (63).

## VII. Confiance en Dieu dans l'impuissance apostolique.

— *Dénivellation douloureuse entre idéal et réalité.*

Si Favre éprouve de grands désirs de servir Dieu dans le prochain et les réalise partiellement, il en constate avec d'autant plus de peine un abîme entre ce qu'il accomplit et ce vers quoi il aspire. Au mois de juillet 1543, il distingue trois périodes de son itinéraire spirituel: d'abord il ne sentait ni ses déficiences ni les opérations de la grâce en lui; puis, ayant accueilli celle-ci, il a cherché la paix, mais tandis que pâtissaient son corps et son esprit, il se voyait intérieurement dénué de bons sentiments. (Ceci correspondrait sans doute assez bien aux premières années du séjour de Favre à Paris, *Mem. 1 - 14)*. Aujourd'hui,

(63) Ep. 81 Patri Cornelio Wischavaeo, Colonia, 31 jan. 1544; p. 243. Cf. *Instruction aux Pères allant en Allemagne* (MI, I, 12, 239). Comment réaliser le premier but de cette mission qui est de porter une aide spirituelle à l'Université d'Ingolstadt et à toute l'Allemagne ? Entre autres moyens, s. Ignace indique: Faire preuve d'une sincère affection de charité envers ceux qui ont quelque influence sur le bien commun (Cf. *Constitutions* P. VI, c. 3, n. 8; P. X, 11, B.-MI, III, 3, 181; 277). Essayer de rencontrer ceux qui éprouveraient des préventions et leur expliquer les caractéristiques de la compagnie, etc. — *Ind.* II, 1, 5: éviter le scandale facile, savoir tolérer faiblesses et imperfections; ne pas juger sur de simples soupçons. 5, 8: approuver et condescendre autant qu'il sera moralement possible.

Nous devons signaler ici, sans pouvoir en donner l'analyse, une longue instruction de Favre sur la charité fraternelle qui développe certains des considérants spirituels de la Huitième Partie des *Constitutions*. C'est la lettre 49, de février 1542, sans doute (MF, 145-149); lui adjoindre les dernières lignes de la lettre 94, p. 286-287.

en suite d'un redoublement de grâces, il lui semble que, se reposant trop en Dieu et dans l'affection de charité envers le prochain, il se montre bien déficient dans l'exécution et dans la mise en œuvre des talents qu'il a reçus *(353)*.

En la vigile des saints Simon et Jude, l'an 1542, le Seigneur invitait Favre à s'occuper activement des malades et des pauvres sans abri de Mayence; cela lui ouvrait les yeux sur ses omissions et son incurie vis-à-vis de certains miséreux couverts de plaies pour lesquels il n'avait eu qu'une sollicitude languissante: puisqu'il était pauvre lui-même, il aurait pu intéresser à leur sort des prélats, des magistrats, des médecins, etc. *(159)*. Favre notait une réaction analogue au cours de la sépulture d'une de ses connaissances, vraisemblablement un pénitent ou un dirigé: « J'ai éprouvé de la tristesse au souvenir de ma négligence à m'en occuper. Il me semblait en effet n'avoir rien fait pour lui ». Mais alors une réponse intérieure l'apaisa: il est bon que la volonté se porte toujours au-delà de ses réalisations, sans se lasser de ce qu'on effectue *(177)*. C'est qu'un apôtre attentif ne laisserait échapper nulle occasion de parler de Dieu; Favre se reproche beaucoup de fautes sur ce point au cours de sa carrière de pèlerin, lorsque par exemple il descendait dans quelque auberge... Notre-Seigneur n'a jamais oisivement regardé ou écouté, il ne s'est jamais trouvé pour rien sur terre ou sur mer, à la maison ou dehors, parmi les hommes ou au désert. Au prêtre de ne jamais estimer comme indifférentes les rencontres quotidiennes, sans céder à un respect humain qui l'empêcherait de se donner pour ce qu'il est *(433-434)* (64).

La correspondance aussi révèle souvent cette inquiétude de Favre devant son peu de vigueur à réaliser l'idéal apostolique. Au début de 1546, il demande aux scolas-

(64) Canisius transcrit ce n. *234* dans la lettre déjà citée, n. 10-11. (Braunsberger, 8, 125-126). Cf. Nadal, *Del modo de proceder de la compañia*, n. 17; *Epist. Nadal*, 4, 616.

tiques de Coïmbre de prier pour lui; car il se trouve, comme l'année précédente, pas plus prompt à souffrir ni à servir que s'il n'avait connu d'autre origine que celle selon la chair. Pour lui le Christ est né et s'est livré tout entier comme un petit enfant, et le voilà incapable de se faire le serviteur et l'enfant de personne, ou de tenir compte de ce qu'il est né esclave d'un chacun. Il s'en aperçoit bien quand on prétend lui donner des ordres comme à un enfant, un serviteur ou un esclave, car il lui semble immédiatement que l'on n'a pas sur lui un tel pouvoir ni une telle autorité (65). A Canisius il confie laconiquement six mois avant sa mort: « je deviens plus résolument de jour en jour un homme inutile, bien loin de mener mieux mon combat et ma course »; pour être tout à fait vrai, il ajoute néanmoins qu'il continue de prêcher, de confesser et de donner les Exercices... (66). Déjà en route pour s'embarquer à Barcelone, il écrivait au P. Araoz le 10 mai 1546: « je ne veux pas m'étendre ici à vous dire les remords que j'ai éprouvés dans mon âme au sortir du royaume de Castille et en pénétrant dans la juridiction de celui de Valence où je n'étais jamais venu... J'ai eu le sentiment de mes fautes de laisser-aller pour avoir produit si peu de fruit en Castille, aussi bien en général qu'à l'égard de nombreuses personnes que j'aurais pu aider à progresser beaucoup. Cela me revient parfois avec la crainte que ne me soit jamais donnée l'occasion de réparer tant de négligences. En d'autres cas je soupçonne que celles-là et d'autres semblables sont la cause de mes fréquents retours dans les mêmes royaumes, provinces et maisons, auprès des mêmes individus. Ce serait en effet un juste châtiment du péché si celui qui a mal profité une première fois en un lieu et avec certaines gens, était obligé de revenir au même endroit une seconde et une troisième fois, pour achever, ou com-

(65) Ep. 130. Sociis conimbricensibus, Matrito, 13 jan. 1546; p. 323.
(66) Ep. 139. Petro Canisio, Matrito, 10 mart. 1546; p. 407.

mencer, ce qui a périclité... Nous n'avons jusqu'ici subi aucune adversité extérieure. Je ne sais si ce n'est point en partie parce que mon cœur se défend de la croix » (67).

Si Favre reconnaît ses torts et ses insuffisances, il désire aussi accepter sans aigreur les remontrances des autres, supérieurs ou inférieurs, bienveillants ou non; en n'importe quelle circonstance, qu'il se trouve lui-même joyeux ou triste, froid ou fervent; à propos de tout défaut réel ou apparent. Il ne devra imposer aucune limite à qui le reprend et vouloir plutôt que l'on emploie la manière la plus affligeante *(416)*. Il reste néanmoins un homme et avoue que de telles corrections l'ont souvent trouvé bien faible: celles des supérieurs en le cabrant, celles des inférieurs ou des égaux en le décourageant *(418)* (68).

— « *Aporiamur sed non destituimur* » *(II Cor.* 4, 8).

Ce ne sont d'ailleurs pas les seuls blâmes provenant des compagnons ou des supérieurs qui risquent d'abattre Favre; isolé parfois dans une ambiance antipathique ou

(67) Ep. 144. Patri Araozio, Valentia, 10 maii 1546; p. 423.

(68) Favre reçut l'une ou l'autre remarque de Saint Ignace, par exemple à propos de sa négligence dans la rédaction du courrier (MI, I, 1, 236-238. Lettre du 10 décembre 1542). Mais un jour l'admonition dut lui paraître spécialement douloureuse. C'était au début de 1546, le P. Général l'avait chargé de promouvoir l'urgente réforme de plusieurs couvents à Barcelone; il s'acquittait au mieux de sa mission, sans s'apercevoir encore que ses efforts étaient contrecarrés par la mauvaise volonté de plusieurs grands personnages. Saint Ignace, ne comprenant rien aux retards survenus dans le règlement d'une affaire qui lui tenait à cœur, fit envoyer à Favre par Polanco une sévère semonce dont voici un extrait: « ...Alors que la chose est si facile, comme vous l'avez écrit dans vos lettres... comme on a depuis reçu ici aucune nouvelle de la dite affaire et comme c'est une entreprise importante et nécessaire... sa Révérence ne peut s'empêcher d'être étonnée de tant de négligence; elle s'en convainc pourtant avec peine, puisqu'il ne semble pas que ce soit l'habitude de votre Révérence d'oublier de tels ministères en lesquels la divine Majesté peut être grandement servie... Et j'avise votre Révérence que si elle n'y pourvoir bientôt de cette manière, le P. maître Ignace a décidé, tant il y tient, d'y mettre ordre par un autre moyen, avec l'appui du Prince ». Lettre citée par CREIXELL, *Il Beato Fabro y la primera residencia jesuítica en España. Manr.* 18 (1946) 308-328. A propos de la sévérité que s. Ignace mettait parfois dans ses réprimandes, voir J. de GUIBERT, *La spiritualité de la compagnie de Jésus. Esquisse historique* (Rome, 1953) p. 78-81.

décidément hostile, il souffre, son imagination aidant peut-être, de très douloureuses désolations et angoisses. Non pas il est vrai par peur de la souffrance corporelle, mais en se sentant harcelé par la « malice spirituelle des hommes et de l'enfer » *(328)*. Cet esprit de défiance que Canisius devait dénoncer plus tard comme le défaut caractéristique de Favre (69), lui a parfois inspiré la tentation d'abandonner la Rhénanie confiée à ses soins et bouleversée par une Réforme apparemment triomphante. Il souhaite alors de toute son énergie que les défauts réels ou imaginaires des hommes, leur froideur, leur méchanceté et leurs lâchetés cessent d'envahir son âme; que cesse aussi l'inconstance qui lui fait augurer aujourd'hui une prospérité générale et présager demain toutes les catastrophes *(329)*. Cela vient de ce qu'il a étudié avec une excessive et trop humaine lucidité les causes du mal présent; il en a oubié de contempler les vertus et le bien que Dieu a semé dans l'homme; pourtant quand on le regarde d'un œil simple, on trouve plus de paix et à promouvoir la bonté ainsi découverte, on réalise un fruit plus abondant.

Quelques confidences à S. Ignace attestent encore la fréquence de ces difficultés. Sur la fin de son séjour à Coïmbre, Favre ne lui dit que du bien du collège établi dans cette ville; il reconnaît pourtant avoir eu peur d'abord de n'être pas parfaitement « accepté » (*del todo seer accepto*) par les religieux de cette maison à cause de ses

(69) « Que l'on se garde de cet esprit qui a trop souvent tourmenté le P. Favre et d'autres pieux ouvriers, je veux dire l'esprit de crainte et de défiance (BRAUNSBERGER, 8, 128). A propos de ce « tourment », le P. de CERTEAU remarque: « Ces résistances intérieures que l'apôtre rencontre chez ceux qu'il évangélise... prennent la forme de critiques contre l'homme même, et Favre sait trop bien qu'il y donne prise: il prêche mal, il devrait se réformer lui qui parle de réforme intérieure, etc. Il sait combien ces défauts nuisent à l'œuvre de Dieu. Mais le sentiment aigu qu'il a de ses déficiences le porte à majorer ces critiques et à prêter aux autres la voix de ses propres « angoisses ». Aussi reconnaît-il que de telles inquiétudes qui paralysent son apostolat, sont des tentations... Sous-jacentes à ces développements, il y a l'idée que la défiance, œuvre du mauvais esprit, est chose contagieuse: elle se propage simultanément dans l'esprit de Favre et dans celui de ses interlocuteurs. C'est à cet esprit de défiance mutuelle que l'apôtre, pris et repris par une telle contagion, doit s'opposer pour sa part ». *Op. cit.*, p. 359, notes 2, 3, 4.

imperfections, et avoir craint qu'ils hésitent à lui « ouvrir le trésor si aimé et désiré de leur cœur » (*habrir el desseado y amado tesoro de sus entrañas*) (70). A la cour en 1545, ses principales tentations consistent à soupçonner « *in spiritu falsitatis* », de possibles disgrâces... Parfois au contraire il surabonde d'optimisme, à tel point que c'est défaut et nouveau genre de tentation, « ainsi, conclut-il, je marche entre l'espoir et la crainte pour n'être pas solidement fondé sur celui qui ne change jamais » (71).

Ces fluctuations devaient progressivement entraîner Favre dans les profondeurs de la confiance en Dieu; confiance qui n'a rien d'une paresseuse démission, mais suscite au contraire d'énergiques ressaisissements. On peut voir comment le disciple met en œuvre avec fidélité les conseils pour le temps de la désolation formulés par s. Ignace dans les « *Règles du discernement des esprits* » (ES 324-327). Que de fois, en jetant les yeux sur lui-même et sur les apparences des choses, croit-il ne rien pouvoir, ne rien savoir, et que toute espérance apostolique lui est interdite. Pourtant le Seigneur qui lui accorde la conduite de son Esprit, met sous ses yeux beaucoup d'entreprises qui semblent faciles à mener à bien en sa compagnie ; il lui donne aussi espoir et bonne volonté (*bonus affectus*) relativement à bien plus d'œuvres que n'en peuvent accomplir les forces humaines, afin qu'animé au travail il ne perde pas courage *(156)*. L'apôtre se prescrit d'agir toujours comme si devaient arriver à temps les remèdes que requiert une situation difficile, sans prêter l'oreille aux arguments de la défiance. Il gardera la conviction que Dieu se plaît à l'heureuse issue de cette conjoncture, bien que

(70) Ep. 96. Patri I. de Loyola, Conimbrica, 9 jan. 1545; p. 299.

(71) Ep. 105. Patri I. de Loyola, Vallisoleto, 14 apr. 1545; p. 324. Le P. de Certeau souligne ici que durant les derniers mois de sa vie Favre, miné par une usure précoce, est « particulièrement assailli de tentations, menacé d'angoisses et sensible à ses faiblesses »; il relève la signature qui clôt cette lettre de Favre: « votre tout petit enfant » (*Hijo minimo de V.R.*), p. 409, note 1 — Ce sont encore là des manifestations typiques du tempérament plutôt mélancolique de Favre, rendu plus vulnérable encore par l'excès des travaux.

le succès puisse ne pas avoir effectivement lieu, si la Providence ne trouve pas les instruments désirables pour opérer ce que la motion du bon esprit incite à croire et à souhaiter *(157)*. Les mauvais esprits au contraire dépeignent tout à l'image de leurs méchantes intentions ; il faut adopter une attitude diamétralement opposée : même si l'on avait l'évidente certitude que Dieu décrète la ruine de telle ville, ou pays, ou personne, on devrait chercher un autre esprit, assez efficace pour rendre capable d'implorer miséricorde et de croire qu'il s'agit d'une volonté conditionnelle et non pas absolue. On n'abdiquerait rien, on ne se découragerait pas, même si l'on entendait une parole de Dieu affirmant « un tel sera damné » *158* (Cf. ES 325) (72). Comme le veut encore s. Ignace, on s'abaissera au temps de la consolation ou « abondance » et l'on se fortifiera lors de la désolation ou « pénurie » (ES 324) *(409;* cf. *254, 259)* (73).

*
* *

(72) A propos de la théologie sous-jacente à cette doctrine spirituelle, cf. de Certeau, p. 234, note 3.

(73) Relativement à la date probable de ce n° *409* du *Mémorial*, voir de Certeau, p. 408, note 4.

L'inébranlable confiance en Dieu de S. Ignace rend compte à la fois de ses audaces et de sa patience. Cf. I. Iparraguirre, *Espíritu de san Ignacio de Loyola*, p. 33-44; 135-142. Sur ce thème F. Xavier a encore d'admirables passages. Au moment de se rendre en Chine, sentant combien son entreprise est folle, il écrit: « Puisque c'est lui (Dieu) qui, dans sa sainte miséricorde, nous a communiqué ces désirs, nous défier maintenant de sa miséricorde et de sa puissance à cause des périls dans lesquels nous pouvons tomber pour son service, est un danger incomparablement plus grand que les maux que peuvent nous susciter tous les ennemis de Dieu. En effet, si son plus grand service le demande, il nous gardera des dangers de cette vie puisque sans la permission et l'autorisation de Dieu, les démons et leurs ministres ne peuvent en rien nous nuire. Quant au résultat du voyage, j'espère en Dieu Notre-Seigneur qu'il contribuera à l'accroissement de notre sainte foi; si nombreuses que soient contre nous les persécutions des ennemis et de leurs ministres, car, si Dieu est pour nous, qui vaincra contre nous ? » (Cf. *Rom.* 8, 31). P. Francisco Perez (Malacam), Sanciano, 22 oct. 1552; *Epist. Xav.* 2, 491-497. Trad. *Christus* 9 (1956) 104-105. Cf. aussi le livre du P. X. Léon-Dufour: *Saint François-Xavier. Itinéraire mystique de l'apôtre* (Paris, 1953). Voir pour un commentaire paulinien de ce dernier paragraphe, Le Grelle, *La plénitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Colossiens 1, 24*, NRT 81 (1959) 232-250.

Nous avons succesivement envisagé un certain nombre de prises de position et de réactions qui, face à un monde où la Rédemption doit encore affronter le mystère d'iniquité, attestent l'insertion centrale de la « croix » dans l'action apostolique exercée par Pierre Favre. Ce triomphe d'une absurde faiblesse sur les sages et les puissants lui était enseigné d'abord par la tradition spirituelle et pastorale de l'Eglise, mais nous avons pensé que la compagnie de Jésus l'avait compris avec une vigueur originale. Cela ne pouvait manquer d'imprimer un tour caractéristique à l'expérience des premiers jésuites et aux réflexions qui en coordonnent les résultats. A travers Pierre Favre, cette « expérience du salut » (74) s'est révélée sans subir de déformation, vécue et analysée par un homme du XVI[e] siècle, certes, que plus d'un trait rapproche toutefois de divers aspects de la mentalité contemporaine. Son exemple et sa doctrine montrent ainsi, d'une manière privilégiée, la valeur constante et multiple d'un élément fondamental dans la spiritualité apostolique depuis les origines (75).

H. de Gensac s.j.

(74) Cf. M. de Certeau, *L'expérience du salut chez Pierre Favre*, dans *Christus* 17 (1958) 75-92.

(75) Cf. M. Olphe-Galliard, Article *Croix* (*Mystère de la*), *Dic. Spir.*, II, 2, 2620-2621. J. Lyonnard, *Apostolat de la Souffrance* (Paris, 1866).

# Sainte Gertrude et les sens spirituels

*Visibilia et invisibilia.* Nos professions de foi nous font nettement distinguer ces deux grandes catégories d'êtres et le critère est pris dans le mode suivant lequel notre intelligence en prend connaissance. Le monde *visible* est celui sur lequel les organes de nos sens corporels fournissent à l'intelligence les données premières, tous les sens étant représentés dans l'épithète par l'un d'entre eux : la vue. Le monde *invisible* (1) — et l'être invisible par excellence est Dieu — est celui sur lequel les organes des sens corporels n'ont pas normalement de prise.

Cependant, le langage des spirituels et des mystiques emprunte volontiers le vocabulaire convenant proprement à l'activité des sens pour exprimer l'expérience religieuse et la rencontre du divin. Les exemple abondent. Pour n'en citer qu'un, tout moine est invité par le Prologue de la Règle de S. Benoît à ouvrir ses yeux à la lumière déifique, *apertis oculis ad deificum lumen ;* à écouter d'une oreille saisie et attentive la voix divine : *attonitis auribus audiamus quid divina vox nos admoneat.*

Il y a là, tout d'abord, simple recours à un procédé naturel d'allégorie, familier aux poètes, pour évoquer, par les termes convenant proprement à la connaissance sensible, une connaissance et une activité spirituelles dépassant le sensible.

Ce procédé est fondamental dans l'Ecriture Sainte. Toutes les fois qu'il s'agit d'exprimer ou de décrire un rapport avec Dieu, une action de Dieu, une « expérience de présence » (2), l'auteur sacré n'hésite pas à employer les termes convenant à l'activité sensible : voir, entendre, toucher, sentir, goûter. Cependant, le sens de la Transcendance divine demeure chez lui fondamental, et l'emploi de ce vocabulaire ne l'altère en rien. Il sert même à exprimer cette Transcendance : Nul ne peut *voir* la face de Dieu, sans mourir.

(1) Dans ces « invisibilia », quoi qu'il en soit des doctrines platoniciennes, il ne s'agit pas ici des *idées*, des *principes*, mais des *êtres*.

(2) Albert GELIN, « *Voir Dieu* », *dans l'Ancien Testament*, dans *Bible et Vie Chrétienne,* n° 23 (sept.-nov. 1958), p. 3-12.

En réalité, dans le langage de l'écrivain sacré, il y a déjà plus qu'un procédé littéraire d'allégorie. Une intéressante étude rappelait naguère (3) à ce propos la différence profonde entre le mode de pensée sémitique et notre pensée toute tournée vers l'abstraction notionnelle. Le sémite, qui n'éprouve pas ce besoin d'abstraction, « ce peuple (d'Israël) qui présente une sorte d'inaptitude à la pensée philosophique » (4), accepte volontiers que la pensée elle-même se laisse envelopper et pénétrer par le rythme sensible, inhérent à la vie proprement humaine d'un être fait d'âme et de corps. Pour un tel être, toute rencontre suscite comme une triple réaction : celle du *cœur*, sentiment intérieur, celle de la *bouche*, exprimant ce sentiment, celle de l'*attitude*, effet du sentiment qui cherche à saisir ou à repousser l'objet de la rencontre. On voit aisément comment ce caractère de la pensée sémitique l'engage à traduire le rapport avec Dieu, par le vocabulaire des sens : voir, toucher, goûter, entendre, sentir, non pas seulement en manière de métaphore, mais comme par une sorte de nécessité, dérivant de l'unité du composé humain. La manière dont un Claudel a eu conscience de cette nécessité mérite d'autant plus d'être retenue ici que, quelles que soient les critiques que mérite son attitude d' « exégète » (5), son instinct de poète s'éveille, au contact du génie sémitique de la Bible, à d'extraordinaires résonances.

« Le corps est l'œuvre de l'âme, écrit-il (6), il est son instrument pratique... Les sens ne sont pas des engins adaptés et comme vissés sur nous par un adroit ouvrier. Ils sont le produit et la forme extérieure de nos facultés internes... Aussi un bon moyen de connaître l'âme est de regarder le corps et de nos appareils extérieurs de perception et d'appréhension conclure aux agents internes qui les utilisent et les dirigent après se les être construits... »

Après avoir remarqué que l'Incarnation est comme une sorte de consécration de cette nécessité de tenir compte de l'unité du composé humain pour une approche humaine du Divin : « Le Verbe est venu, non pour se faire comprendre, mais pour se faire constater », Claudel ajoute :

« Peut-être n'est-il donc pas absolument téméraire de penser que, de même que nous possédons cinq sens physiques destinés à nous rejoindre avec

(3) Dom Bernard de GERADON, *Le cœur, la bouche et les mains*, dans *Bible et Vie Chrétienne*, n° 4 (déc. 53-février 54), p. 7-24.

(4) Albert GELIN, *L'âme d'Israël dans le Livre* (Fayard, 1957), p. 19.

(5) D. Célestin CHARLIER, *Paul Claudel et la Bible*, dans *Bible et Vie Chrétienne*, n° 11 (sept.-nov. 1955), p. 31-46.

(6) Paul CLAUDEL, *La Sensation du divin*, dans *Nos sens et Dieu* (Etudes Carmélitaines, 1954), p. 11-43. Cette « somptueuse introduction » est datée de Washington, 1er janvier 1933, même dans cette édition de 1954, le poète ayant déclaré se sentir « incapable d'y rien changer ».

l'extérieur et à nous en rapporter des informations, nous pouvons répartir symboliquement notre activité intérieure de perception, d'investigation et de discernement sous cinq chefs correspondants ».

Malgré la curieuse prudence de l'adverbe « symboliquement », la vue claudélienne de la *sensation du divin* se trouve ainsi rattachée à la doctrine des *sens spirituels*, sur laquelle le présent Essai se propose d'apporter le témoignage de sainte Gertrude, la grande mystique d'Helfta (1256-1301). Il ne faut évidemment pas s'attendre à trouver dans les *Revelationes* ou même les *Exercitia* un exposé systématique d'une doctrine théologique ; il s'agit seulement de déceler, à travers les confidences de l'âme et sans rigueur excessive d'analyse métaphysique, l'orientation de l'esprit sur ce problème particulier. La pensée de Guillaume de Saint-Thierry a pu avoir ici quelque influence (7) ; cependant, il semble que, d'une manière générale, la formation spirituelle des moniales d'Helfta, tout en appartenant au courant cistercien, doive beaucoup à la théologie de Richard de S. Victor.

Quoi qu'il en soit, sans avoir à reprendre ici l'étude de cette doctrine des sens spirituels, ni l'histoire de son évolution depuis Origène jusqu'à nos jours (8), il est nécessaire d'en marquer quelques traits essentiels qui serviront de points de repère pour situer et comprendre en profondeur les passages gertrudiens, d'apparence assez hétérogènes, où l'on voit nettement affleurer la doctrine.

*
* *

Il y a *doctrine* des sens spirituels dès qu'on tente de justifier autrement que par le jeu de métaphores poétiques l'emploi du vocabulaire emprunté à l'activité des sens corporels pour traduire les réalités de notre relation avec l'Invisible. Le thème essentiel de la doctrine est la distinction, dans l'expérience mystique affective, d'activités assez diversifiées

(7) James Walsh, s.j., *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, dans RAM, XXXV-1959, p. 27-42.

(8) K. Rahner, s.j., *Les débuts d'une doctrine des 5 sens spirituels chez Origène*, RAM, XIII-1932, p. 113-145.

K Rahner, s.j., *La doctrine des « sens spirituels » au Moyen-Age, en particulier chez S. Bonaventure*, dans RAM, XIV-1933, p. 263-299.

M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la Spiritualité*, dans *Nos sens et Dieu* (cit. *supra*), p. 179-193.

pour pouvoir être spécifiquement désignées comme une vue, une ouïe, un odorat, un goût, un toucher du divin. Origène, sous l'influence du style des Livres Saints, est le premier a avoir aperçu l'intérêt de cette doctrine pour mettre en lumière le caractère expérimental de la connaissance mystique, la *sensation du divin*, dira Claudel. Sous sa forme la plus absolue, la pensée d'Origène (9) est qu'une telle distinction correspond à la réalité de facultés propres, comme de cinq organes spirituels fournissant à l'âme les données de son objet spirituel, de même que les sens corporels le font pour les objets corporels. Dans cette perspective, la réalité spirituelle l'emporte et — thème cher à S. Augustin — c'est dans son emploi pour les *visibilia* que le vocabulaire devrait être tenu pour métaphorique.

La connaissance par les sens spirituels est d'ordre mystique et n'est accordée à l'âme que lorsque l'homme intérieur a su mortifier les sens charnels, dont l'activité désordonnée fait obstacle aux actes de contemplation : voir, entendre, goûter, sentir et toucher.

Un autre trait déjà caractéristique chez Origène est l'orientation de cette activité des sens spirituels vers le Verbe (10). Claudel, comme il a été noté plus haut, en a bien vu l'importance (11). Et dans ses conclusions sur l'histoire des sens spirituels, le R.P. M. Olphe-Galliard insiste sur cette référence au Christ (12).

Enfin, pour achever ce rapide aperçu, il convient de remarquer que les mystiques, à la suite de l'Ecriture, ne manquent pas de retrouver en Dieu une éminente activité spirituelle à laquelle leur semble convenir la terminologie des sens. Ce serait simplifier à l'excès de n'y voir qu'anthropomorphisme. Le « regard » de Dieu, par exemple, entend signifier sa connaissance et sa souveraineté parfaites et universelles (13) dont la Transcendance est telle que la *Vue* est comme son Etre même. Le Dieu d'Abraham est Celui qui voit, le *Videns* (14).

En résumé, l'analyse des textes gertrudiens sur les sens spirituels peut prendre comme composantes principales de cette doctrine : sa référence à l'Expérience mystique, — son orientation christologique, — la réciprocité des sens divins, — la nécessité d'une ascèse des sens corporels.

(9) Cf. Dom O. Rousseau, dans l'Introduction (p. 21-25) à *Origène, Homélies sur le Cantique des Cantiques* (« Sources Chrétiennes », Ed. du Cerf, 1954).
(10) Dom O. Rousseau, *op. cit.*, p. 23.
(11) P. Claudel, art. cit., p. 11.
(12) R.P. M. Olphe-Galliard, art. cit., p. 192.
(13) *Gen.* I, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31.
(14) *Gen.* XVI, 13-14.

La querelle sur la nature des sens spirituels ne semble pas devoir être retenue directement ici. On ne trouve rien de pertinent sur ce sujet dans sainte Gertrude, même lorsqu'elle dépend le plus largement de la doctrine elle-même, pour les descriptions de l'activité contemplative. Sans doute la doctrine faisait-elle dans sa pensée un tout cohérent et la perspective mystique qui était la sienne laissait hors d'attention le problème de structure psychologique. D'autre part, la querelle n'a peut-être qu'un intérêt d'école. Bien que le P. Rahner, par exemple, trouve que « la doctrine n'a plus de raison d'être » dès lors qu'on abandonne la théorie de « cinq puissances diverses, analogues aux sens corporels » (15), il ne manque pas d'auteurs spirituels et de théologiens qui, sans acquiescer à cette théorie ou s'en désintéressant, reconnaissent aux sens spirituels, « doctrine spécifiquement mystique » (16) une réelle aptitude à signifier « les différentes manières de saisir la réalité de Dieu » (17), à rendre compte d'une diversité authentique dans les actes de la rencontre expérimentale du divin (18), au point qu'on a pu même dire que « la mystique chrétienne ... est essentiellement la mystique des sens spirituels » (19). Et le critique trop prompt à prétendre ramener tout emploi du vocabulaire des sens à un simple phénomène de transfert subconscient méconnaîtrait un des problèmes fonciers de la vie mystique.

*
* *

Aux exemples tirés des écrits proprement gertrudiens (Héraut de l'Amour divin, *Legatus divinae pietatis*, et les Exercices, *Exercitia*) font écho quelques emprunts faits au Livre de la Grâce Spéciale, *Liber specialis gratiae*, de sainte Mechtilde. Une étroite intimité liait ces deux mystiques d'Helfta et les confidences de sainte Mechtilde ont été vraisemblablement rédigées par sainte Gertrude, en collaboration avec une autre mo-

(15) Art. cit. (1933), p. 298.

(16) Dom O. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 21.

(17) R. GUARDINI, *Initiation à la prière*, p. 55.

(18) A. POULAIN, s.j., *Des Grâces d'oraison*, ch. VI (Beauchesne, 10e éd., 1922), p. 93-104.

(19) Divo BARSOTTI *La Parole de Dieu dans le Mystère chrétien* (Cerf, 1954), p. 24.

niale (20). Les citations sont données ici d'après l'édition due à D. Paquelin, de Solesmes (21).

Le style d'Helfta est trop constamment inspiré par l'Ecriture et la liturgie pour que n'y abondent pas les termes empruntés au vocabulaire de l'activité des sens. Il y aurait des particularités intéressantes à signaler, telle la facilité avec laquelle certaines épithètes sont interchangeables d'un sens à l'autre. La *douceur* qui tient une si grande place dans la spiritualité gertrudienne, concerne, de soi, le goût, mais elle est évoquée fréquemment à propos de la vue, et la vision de Dieu ramène sans cesse l'expression: *facies melliflua* (22). Par contre, l'éclat qui convient d'abord à la beauté visible se dit à propos de l'ouïe et même de l'odorat. Goût et odorat sont en connexion étroite. Le parfum donne un contact très intime avec l'être même dont il émane et qu'il trahit. Le goût est évoqué le plus souvent pour la douceur de l'objet qui le comble et jusqu'à l'ivresse, mais aussi pour la soif de l'âme (23). Le toucher est pour la mystique des noces le sens primordial et l'ouïe participe à cette mystique, car aucune mélodie n'est plus harmonieuse que le murmure des paroles d'amour.



Quoi qu'il en soit de ces nuances, parmi les passages qui témoignent d'un recours à l'économie des sens spirituels, les plus suggestifs sont évidemment ceux où sont délibérément évoqués *conjointement* les cinq sens ou, tout au moins, trois ou quatre des sens majeurs. Et ces passages, groupés autant que possible d'après les composantes indiquées plus haut, suffiront à notre propos.

(20) Dom Pierre Doyère, Préface au *Mémorial spirituel de sainte Gertrude* (Plon, Paris, 1954), p. 11. Par contre, il ne semble pas que la doctrine des sens spirituels ait vraiment tenu une place dans la pensée de Mechtilde la Béguine. Il n'y en a pas de trace nette dans les écrits antérieurs à son entrée à Helfta, sauf, au Livre IV, le début du ch. 9 sur le parfum spirituel, qui rappelle des expressions de sainte Mechtilde et de sainte Gertrude: *tu es lux omnium oculorum, delectatio aurium, vox omnium verborum*, mais qui a toute chance d'être, comme d'autres passage du Livre IV, une interpolation.

(21) *Revelationes gertrudianae et mechtildianae* (Oudin, Paris et Poitiers, 1875-1877) en deux volumes: I. Ste Gertrude, II. Ste Mechtilde.

(22) v.g. *Revel.* t. I, 621, 624, 625, 659, 661, 667, 678, 681, 682, 684, etc.

(23) v.g. *Revel.* t. I, 623, 632, 709, 712, etc.

## I. *Expérience mystique.*

La référence à un don plus spécial de connaissance de Dieu, à une expérience proprement mystique, est indubitable lorsque sainte Gertrude parle de l'activité de sens spirituels.

*a*) « Au dimanche Esto mihi vous avez... tendu mon désir vers de plus magnifiques donc (*ad ea nobiliora quae mihi collaturus eras dona*): Je te donnerai à toi et à ta descendance ces terres... Votre main adorable touchant à ce moment votre sainte poitrine me faisait comprendre quelle était cette Terre que promettait votre générosité sans bornes. Terre sainte... dont la plus petite poussière pourrait suffire à satisfaire la totalité des êtres en tout ce que le cœur humain peut imaginer d'attrayant, d'aimable, de délectable, d'agréable et de suave » (*desiderabilia, amabilia, delectabilia, jucunda* et *suavia*) (24).

Il est manifeste que les cinq sens sont en jeu, encore que la spécification de détail puisse causer un peu d'hésitation (25).

*b*) Dans le même chapitre, évoquant la même circonstance, la sainte parle d'un paradis de délices où l'on est « séduit par la beauté diaprée des floraisons printanières, charmé par le son suave des musiques spirituelles, doucement ému même par leur mélodie, ranimé par les effluves embaumés des parfums de vie, enivré par la douceur liquéfiante des saveurs mystiques, transformé par les merveilleuses caresses des saints embrassements » (26).

*c*) Et plus loin, d'une façon plus formelle encore:

Oh! dire ce qu'il voit, ce qu'il entend, ce qu'il respire, ce qu'il goûte, ce qu'il sent (*quid videt, quid audit, quid olfacit, quid gustat, quid sentit*) (27).

En *b*) et *c*), les sens sont énumérés dans le même ordre: vue, ouïe, odorat, goût, toucher.

*d*) Le même ton se retrouve au livre III du Héraut, pour admirer cette activité des sens spirituels dans l'expérience proprement mystique:

« Ce qui (dans le mystère de l'union) peut être senti, vu, entendu, goûté, touché, elle seule le sait et Celui qui a daigné l'admettre à une union

(24) *Revelationes*, t. I, 75; *Mémorial*, p. 59.

(25) Ici, les épithètes semblent intéresser les sens dans l'ordre suivant: toucher, vue, odorat, ouïe, goût.

(26) *Mémorial*, p. 61. — *Revelationes*, t. I, p. 76: Paradisus perennium deliciarum, praeterfluens rivus inaestimabilium voluptatum, alliciens florigera vernantiae omnigenarum amoenitatum, demulcens suavi sono, imo suaviter afficientis melodiae intellectualium musicorum, reficiens odorifero spiramine vitalium aromatum, inebrians resolventi dulcedine internorum saporum, immutans mira blanditate sanctorum amplexuum!

(27) *Mémorial*, p. 61. — *Revelationes*, t. I, p. 76.

d'une si haute et parfaite sublimité, Jésus, époux de l'âme aimante, Dieu saint au-dessus de toutes choses au long des siècles » (28).

*e*) Au livre II du Héraut, en finale du splendide chapitre XXI relatant la grande union du face à face, la sainte remémore d'autres grâces exceptionnelles, et, dans cette page, les sens spirituels (sauf l'ouïe) sont évoqués: embrassement, aromates, nectars, regard, non groupés il est vrai, mais constituant bien un ensemble (29).

*f*) Dans le *Livre de la grâce spéciale*, mention est faite de l'activité des sens spirituels pour évoquer la béatitude céleste elle-même, par exemple, en ce qui concerne les Vierges qui échangent avec l'Epoux céleste regards, embrassements, paroles aussi, l'âme pénétrée du souffle vivant de l'Esprit, et ce spectacle comble de suavité toute la cour des élus (30).

*g*) C'est aussi dans la béatitude que S. Jean jouit d'une qualité exceptionnelle de ses sens spirituels (31).

*h*) Dans le cinquième Exercice, sur l'amour de Dieu, l'âme est invitée à exciter en elle le désir de la béatitude, par le désir d'une activité comblée des sens (spirituels).

« Quand verrai-je Dieu ? Quand sa voix se fera-t-elle entendre à mes oreilles ? Quand respirerai-je le parfum de la douceur divine ? Quand serai-je rassasié et enivré de l'abondance des voluptés divines ? Quand viendra l'étreinte de Dieu ? » (32).

(28) *Revelationes*, t. I, p. 172: Ubi quid senserit, quid viderit, quid audierit, quid gustaverit, quidve contrectaverit, ipsi soli notum est, ac illi qui eam ad tam superexcellenter sublimem sui unionem admittere dignatus est, Jesus sponsus animae amantis: qui est super omnia Deus benedictus in saecula.

(29) *Revelationes*, t. I, p. 101-102. *Mémorial*, p. 95-96.

(30) *Revelationes*, t. II, p. 22.

(31) *Revelationes*, t. II, p. 184-185. Cf. Pars V, ch. VIII, *Revelationes*, t. II, p. 331.

(32) *Revelationes*, t. I, p. 672-673: Beati oculi qui vident te, o amor Deus! O quando, quando illuc perveniam, ubi tu es Deus verum lumen, Deus et Agnus ? Scio quia tandem te videbo meis oculis, o Jesu Deus salutaris meus! Beatae aures quae audient te, o amor Deus, Verbum vitae! O quando, quando vox tua plena melliflua suavitate consolabitur me, vocans me ad te ? Eia ab auditione mala non timeam, sed cito audiam vocis tuae gloriam. Amen.

Beatae nares quae aspirant te, o amor Deus, dulcissimum vitae aroma! O quando, quando aspirabit mihi tuae mellifluae divinitatis fragrantia ? Eia veniam cito ad tuae sempiternae visionis pinguia et amoena pascua. Amen.

Beatum os quod gustat, o amor Deus, tuae consolationis verba, super mel et favum dulciora! O quando, quando replebitur anima mea tuae divinitatis ex adipe, et inebriabitur tuae voluptatis ubertate ? Eia sic gustem hic, quoniam tu suavis es, Domine mi, ut in aeternum feliciter te, o Deus vitae meae, perfruar ibi. Amen.

Beata anima, quae amplexu amoris inseparabilis adhaesit super te, et

## II. *Verbe Incarné.*

La référence au Verbe Incarné est formelle dans les quatre premiers passages qui viennent d'être cités et évidente dans le cinquième, d'après le contexte. La mystique de sainte Gertrude est, en effet, nuptiale ; l'union au Christ, époux de l'âme, est le pôle essentiel de toute sa vie intérieure, la clef de sa spiritualité (33). La Terre Sainte, le paradis de délices où s'exerce l'activité des sens spirituels, c'est l'Humanité de Jésus, c'est son Divin Cœur.

D'autres textes ont le même accent.

*a*) Au livre V du Héraut, dans le long chapitre nécrologique consacré à l'Abbesse Gertrude de Hackeborn, la Sainte la voit, au terme de son agonie, accédant à la béatitude éternelle par l'entrée dans le sanctuaire auguste du Cœur ouvert de Jésus, et elle s'écrie :

« Là, ce que (cette âme) sentit, ce qu'elle vit, ce qu'elle entendit, ce qu'elle posséda de jouissance bienheureuse, de par le don infini de la divine tendresse, elle qui mérita l'unique privilège d'être introduite par une telle voie, quel mortel pourrait s'en faire une idée ? » (34).

b) Le thème du Cœur de Jésus, paradis de délices, où s'exerce l'activité des sens spirituels, se rencontre aussi aux *Exercitia*, à la fin du quatrième Exercice, pour la rénovation de la profession. La journée s'achève par le chant du *Nunc dimittis* et la Sainte l'entend comme prière pour être accueillie dans le Cœur divin de Jésus : « *In benignissimam curam tui divini Cordis suscipe me* ».

« Là, ô doux Sauveur, consolez-moi par la vue de votre présence melliflue. Là, réconfortez-moi par le goût de ce don précieux que vous m'avez fait du salut. Là, faites-moi entendre la voix vivante de votre splendide amour m'appelant à vous. Là, recevez-moi dans le baiser de votre pardon infiniment miséricordieux. Là, par le souffle de douceur qu'est votre Esprit, effluve de suavité, attirez-moi à vous, pénétrez en moi et imprégnez-moi » (35).

beatum cor, quod sentit tui cordis osculum, o amor Deus, iniens tecum indissolubilis amicitiae foedus! O quando, quando tuis brachiis beatis strangar, et te, o Deus cordis mei, sine medio aspiciam ? Eia cito, cito erepta ab hoc exilio, faciem tuam mellifluam videam in jubilo! Amen.

(33) *Mémorial*, Préface, p. 18.

(34) *Revelationes*, t. I, p. 509 : Ibi quid senserit, quid viderit, quid audierit, quidve beatitudinis affectu intraxerit ex superabundantia divinae pietatis, quae speciali privilegio tanto talique meruit uti vehiculo, quis mortalium aestimare potest ?

(35) *Revelationes*, t. I, p. 657 : Ibi, ibi, o dulce Salutare meum, visu mellifluae praesentiae tuae consolare me. Ibi gustu charae acquisitionis, quo redemisti me, recrea me. Ibi viva voce tuae pulchrae dilectionis ad temetipsum voca me. Ibi in amplexum indulgentissimae placabilitatis tuae suscipe me. Ibi in dulci spiramento suaviflui Spiritus tui tibimetipsi attrahe, intrahe et imbibe me.

Vue, goût, ouïe, toucher, odorat. Et cette finale se parfait par un sixième « Là... » où sont repris le sens du toucher et le thème de l'embrassement, non comme le baiser du pardon, mais comme l'étreinte d'amour.

*c*) Au livre II du Héraut, ch. CXVI, la Sainte adresse à Jésus un poème, en relation d'ailleurs avec l'Eucharistie, où le Seigneur est loué comme objet de chacun des cinq sens, sans doute, d'après le contexte, dans l'expérience mystique.

En toi est l'éclat de toutes les couleurs,
la saveur de tous les goûts,
le parfum de toutes les odeurs,
le charme de toutes les harmonies,
l'éclatante suavité des intimes étreintes (36).

*d*) Un texte liturgique vaut d'être signalé ici. Dans l'office monastique actuel du Sacré Cœur, la leçon VI rappelle la place des moniales d'Helfta, sainte Gertrude et sainte Mechtilde, dans l'histoire de la dévotion au Sacré Cœur. Pour résumer l'expression de leur amour envers le Cœur Divin, il est rappelé qu'elles le célèbrent, le magnifient sous diverses images :

« Modo illud thesaurum magnificant in quo omnes caeli divitiae reponuntur, modo fontem e quo torrentes effluunt gratiarum, tunc citharam a Spiritu Sancto tactam et ineffabili modulamine resonantem, tunc thuribulum in conspectu Dei Patris suavissimum redolens odorem, alias autem altare in quo seipsum immolat summus aeternusque Sacerdos Jesus Christus. »

Le Cœur Divin est donc une *cassette* où sont renfermés tous les trésors du ciel, une *source* d'où jaillit le flot de la grâce, une *cithare* dont les cordes sous l'action de l'Esprit-Saint font entendre une ineffable mélodie, un *encensoir* d'où monte vers le Père un parfum d'une infinie douceur, un *autel* où s'immole lui-même Jésus-Christ, Prêtre souverain et éternel.

Dans ce passage les images sont au nombre de cinq et elles évoquent indubitablement les cinq sens. La cassette, la vue ; à l'ouverture d'un coffret plein de bijoux, perles, diamants, pièces d'or, la joie première est de *voir* la beauté et l'éclat du trésor. La source évoque le goût, car l'eau jaillissante est, pour la soif, d'une surabondante douceur. La cithare évoque évidemment l'ouïe et l'encensoir, l'odorat. Reste l'autel, qui se réfère sans conteste au toucher, par le jeu du glaive déchirant la chair immolée.

(36) *Revelationes*, t. I, p. 243 : Tu animae meae vita, tecum sit affectio cordis mei unita, vi amatorii ardoris conflata. In omni ad quod sine te tendit, reddatur exinanita. Quia tu es amoenitas omnium colorum, dulcor omnium saporum, fragrantia omnium odorum, delectatio omnium sonorum, suavis amoenitas amplexuum intimorum.

L'auteur de la leçon a pris soin de préciser que ces images ont été empruntées à des passages distincts des écrits d'Helfta : modo, modo, tunc, tunc, alias ; le groupement est donc son fait. Même s'il n'a pas été effectué par référence voulue aux cinq sens spirituels, il n'en témoigne pas moins que les mystiques d'Helfta vivent leur contemplation dans le climat de cette doctrine.

## III. *Résurrection.*

En connexion avec les perspectives de l'Incarnation, un aspect très curieux de l'emploi par sainte Gertrude du vocabulaire des sens apparaît dans trois textes du Héraut où l'attention semble se porter sur l'état des corps ressuscités.

a) Livre IV, ch. XCVIII. L'Assomption est évoquée : Marie entre au ciel, peuplé d'élus, comme dans un parterre de fleurs dont elle admire la beauté éclatante, la douceur embaumée, la musique joyeuse et pure (37). Parallèlement sainte Mechtilde dit (Pars. I, ch. XXVI) la joie des yeux de Notre-Dame entrant dans son éternité, de ses oreilles, de ses lèvres (38).

*b*) Livre IV, ch. IV. Le Seigneur ressuscité apparaît à Jean, le disciple bien-aimé et cette rencontre parfait toutes les expériences de l'intimité mystique des années précédentes (39). Jean reçoit l'avant-goût du festin éternel, spécialement par la vue, l'odorat, l'ouïe. La beauté, le parfum, la voix de Jésus glorieux émeuvent au-delà de tout le créé les sens de Jean (40).

*c*) Livre IV, ch. XXVII. La Sainte fête le Christ ressuscité et prend occasion de l'Invitatoire pascal pour apprendre du Seigneur à le louer dignement sur les cinq voyelles de l'Alleluia, le dernier A tenant lieu d'O. Chacune corresspond à un sens.

A loue la joie donnée à son humanité de *goûter* la possession de la divinité, après l'amertume de la Passion et de la Mort.

(37) *Revelationes*, t. I, p. 436 : Omnes flores... ex singulis foliis specialem emittebant splendoris amoenitatem, ac dulcissimi saporis suavitatem, ac insuper clarissimi sonoris jucunditatem.

(38) *Revelationes*, t. II, p. 92. Ici s'insère une définition spirituelle de la « bouche de l'âme » : Os animae est hians quoddam desiderium quod Deus sine intermissione influit, et replet seipso secundum omnem animae delectationis appetitum.

(39) *Revelationes*, t. I, p. 311 : Renovabatur ei omnis suavitas mutuae familiaritatis quam in omni vita sua unquam fuerat expertus.

(40) Loc. cit. : Vidi faciem tuam et quasi de sepulchro excitatus sum.
Odor tuus, Domine Jesu, in me concupiscentias excitavit aeternas.
Vox tua plena suavitate melliflua...

E loue la joie avec laquelle, de ses *yeux* d'homme, il contemple la beauté éternellement jeune de la Trinité.

U loue la joie d'*entendre* humainement les louanges célestes des Anges et des Saints en l'honneur de la Trinité.

I loue la joie que sa sainte humanité, désormais immortelle, ressent à *respirer* le souffle pur de la Vie Trinitaire.

A (pour O) loue le *toucher* corporel, sensible à la possession de la divinité unie à son humanité glorieuse (41).

Il est bien difficile de ne pas voir dans ce dernier texte *c*) — et plus confusément dans les deux autres — la pensée d'une sorte d'activité spirituelle des sens corporels eux-mêmes recevant, dans l'état glorieux, comme une sensibilité aux *invisibilia*. Et, sachant par ailleurs que la doctrine des sens spirituels est familière à sainte Gertrude, on peut penser qu'elle a surtout en vue ici une parfaite harmonie, dans l'état glorieux, entre sens corporels et sens spirituels, l'âme toute entière comblée par l'unique objet divin dans une double jouissance : *duplici fruitur delectamento* (42).

(41) *Revelationes*, t. I, p. 388-389. A, ...praesuavissima delectatio divini influxus in meam deificatam humanitatem, jam immortalitatis gloria sublimatam pro multimoda amaritudine passionis et mortis, quam sustinui causa humanae salutis. E, ... amoenissima delectatio illius grattissimae vernantiae, qua oculi humanitatis meae delectantur in floridis pascuis summae et individuae Trinitatis. U, ... suavissima delectatio qua demulcentur aures meae deificatae humanitatis in suavisonis blanditiis semper venerandae Trinitatis, omniumque Angelorum et Sanctorum laudibus indefessis. I, ... deliciosissima fragrantia aurae gratioris, qua per suavissimum sanctae Trinitatis spiramentum nares jam immortalis sanctae humanitatis meae gratissime recreantur. A (pro O),... magnificus, incomprehensibilis, et inaestimabilis totius divinitatis influxus in meam deificatam humanitatem, quae jam immortalis et impassibilis effecta, pro sensu tactus corporei, quo caret, duplici fruitur divinae influxionis de lectamento.

(42) Comment concevoir cette harmonie ? Tous les théologiens se sont posé la question de la vie des sens corporels chez les élus après la résurrection. Les principes qui commandent l'analyse thomiste dans la Somme (Supplé., q. 82, spécialement à l'art. 3) sont ceux-mêmes que postule l'intuition mystique de ste Gertrude. Il n'y a résurrection vraie que si l'âme des élus informe le même corps qu'ici-bas et un corps « éveillé », ce qui implique que les sens — et tous les sens — demeurent des instruments de connaissance des réalités extérieures. Cette identité de corps et de fonction n'exclut pas des modalités nouvelles résultant de la transformation glorieuse. A cet égard la q. 82 porte son attention sur le mystère d'une perception, par les sens, du monde nouveau des *visibilia*, sans distraction de la contemplation et sans atteinte à l'impassibilité. Sans contredire ce point de vue d'une simple coexistence, ste Gertrude suggère quelque chose de plus, le mystère d'une contemplation totale de l'invisible où se trouveraient engagés les sens corporels mêmes du ressuscité. Mais elle n'esquisse aucune doctrine théologique sur la modalité de cette participation.

## IV. *Sens divins.*

L'union de l'âme au Seigneur suggère une sorte de réciprocité, une action divine à l'égard de l'âme, un amour. Pour rendre compte de cette réciprocité, dans le cadre de la doctrine des sens spirituels, on est amené à exprimer l'activité divine dans les mêmes termes que celle de l'âme, à prêter à Dieu des sens spirituels. Ces *sens divins* sont familiers à sainte Gertrude.

*a*) Livre III du Héraut, ch. L. Gertrude malade et privée de communion gémit de ne pouvoir trouver de délices en aucune créature et le Seigneur lui confirme solennellement l'exacte réciprocité de son sentiment : « *Sicut tu certe affirmas te in nulla creatura delectari posse extra me, sic et ego in divina virtute mea confirmo quod nunquam in ulla creatura delectari volo extra te* » (43). Et il explique ce plaisir pris dans l'âme de la sainte par l'activité des cinq sens spirituels divins : vue, ouïe, odorat, goût, toucher :

« Mon regard divin se délecte à la vue de ta beauté...

« Tes paroles et tes prières... affectent mon oreille divine à l'égal des plus suaves mélodies... et émeuvent l'intime profondeur de mon Cœur.

« Ton espérance exhalée sans cesse vers moi est un parfum de toute suavité que respire mon odorat.

« Tes soupirs et tes désirs sont plus doux à mon goût que tous les aromates.

« Ton amour me donne la joie du plus tendre embrassement » (44).

*b*) Livre III, ch. LIV. Gertrude a composé un chant à la louange de la Passion. Le Seigneur l'agrée et compare sa délectation au plaisir de celui qu'un ami entraînerait, doucement enlacé (toucher), dans un jardin de fleurs éclatantes (vue) et embaumées (odorat) et de fruits savoureux (goût), parmi d'harmonieuses mélodies (ouïe) (45). C'est la réciprocité du paradis de délices !

*c*) Les écrits et confidences de sainte Gertrude, conservées dans les Livres II à V du Héraut, ont été, après sa mort, complétés d'une sorte d'Introduction biographique (qui est le Livre I), rédigée par une autre moniale d'Helfta, amie de la sainte et, évidemment, ayant vécu dans le même climat spirituel et litté-

(43) *Revelationes*, t. I, p. 220.

(44) *Revelationes*, t. I, p. 221. Visus divinitatis meae... Auditus etiam meus divinus... afficitur in omnibus et ex omnibus verbis oris tui... Suavisone insonat auribus meis ac medullitus commovet intima Cordis mei divini. Spes tua... aspirat olfactui meo suavissimi odoris delectamentum. Amor quoque tuus praestat mihi delectamentum suavissimi amplexus.

(45) *Revelationes*, t. I, p. 227.

raire. Pour marquer l'intimité mystique de sainte Gertrude et du Seigneur, elle met en jeu l'activité des sens divins, et fait dire au Seigneur:

Elle est pour moi une colombe sans l'amertume (46) du péché;
Elle est un lis que je me plais à tenir dans ma main;
Elle est pour moi une rose au parfum de patience et de gratitude;
Elle est une fleur de printemps qui charme mes yeux par le désir et le soin qu'elle a de la perfection.
Elle est un son mélodieux par ses souffrances qui sont comme des clochettes d'or de mon diadème (47).

Quoi qu'il en soit de la subtilité de certaines explications qu'il faudrait éclairer d'un contexte de littérature médiévale, ce qui est à retenir ici, c'est l'allusion aux cinq sens: goût, toucher, odorat, vue, ouïe.

*d*) Ce sont aussi les sens de Jésus, Homme-Dieu, qu'évoque ce texte du *Livre de la grâce spéciale* (III. Partie, ch. II) où du Cœur divin s'épanouit une rose aux cinq pétales, pour signifier les cinq sens, car il convient de

« louer Dieu pour le regard d'amour qu'il a porté sur les hommes, pour son oreille délicate et attentive à leur moindre gémissement, pour les délices qu'il prend à l'odeur de l'humanité, pour le goût que, dans l'Eucharistie, il prend à se nourrir des âmes, car, par l'union à Dieu, l'âme devient l'aliment de Dieu, pour son toucher enfin, car les clous et la lance ont gravé en lui par la douleur le souvenir ineffaçable de nos âmes » (48).

Pour ces textes où il est question des sens divins, il convient de remarquer que le Dieu des mystiques d'Helfta est, comme il a été dit plus haut (49), le Christ, le Verbe Incarné et ressuscité. De sorte que, là aussi, il semble bien qu'il y ait évocation d'une harmonie entre sens corporels et sens spirituels dans la vie glorieuse de Jésus, Epoux de son âme.

*e*) Cette union mystique a valeur d'échange des cœurs et de leur vie affective (*affectiones*): ce thème est familier à sainte Gertrude et à sainte Mechtilde. N'a-t-il pas même comme corrolaire le don des sens divins à l'âme ?

« Je te donne mes yeux pour que tu ne voies que par eux et mes oreilles... et ma bouche... Je te donne mon Cœur pour que tu ne penses et n'aimes que par lui, moi seul et toutes choses pour moi » (50).

(46) *Columba sine felle.* Dans l'histoire naturelle de l'Antiquité et du Moyen-Age, la colombe était regardée comme un animal ne sécrétant pas de bile.
(47) Livre I, ch. III. *Revelationes*, t. I, p. 16.
(48) *Revelationes*, t. II, p. 198.
(49) Cf. *Supra:* II. Verbe Incarné, et n. 33.
(50) *Livre de la Grâce spéciale*, pars II, ch. XXXIV. *Revelationes*, t. II, p. 179.

## V. *Ascèse corporelle.*

En bonne doctrine des sens spirituels, leur activité suppose, ici-bas, une discipline préalable des sens corporels. Sainte Gertrude n'ignore pas cette loi. Sans doute, elle ne la formule pas systématiquement, mais des passages relatifs à l'ascèse des sens corporels se situent toujours dans un contexte où l'accent est mis sur la vie spirituelle.

*a*) Il est question de la maîtrise des sens en général et de la vie affective dans un passage du Livre II du Héraut, ch. XIII. La pensée demeure assez énigmatique, mais le souci de la sainte semble bien être de ne pas rechercher cette ascèse pour elle-même, mais en union étroite avec une spiritualité d'amour (51).

*b*) Au livre IV du Héraut, ch. LV, l'ascèse des sens est reconnue comme indispensable à l'observance religieuse et cette mortification de la vue, de l'ouïe, du goût, de la démarche, de la parole et autres s'apparente au sacrifice glorieux du martyre (52).

*c*) Même rappel d'une discipline des sens exigée par la vie religieuse, dans sainte Mechtilde, ascèse étendue à toute l'activité de l'âme : vue, ouïe, bouche, cœur, mains (53).

*d*) Un autre passage (Pars III, ch. XLIV) dit un aspect positif de cette ascèse des sens tournant leur activité vers la recherche de Dieu : la vue des choses belles rappelle sa Beauté, la douceur de la musique et des paroles humaines fait désirer d'entendre les mélodies célestes et la parole de Dieu et pareillement le goût, l'odorat, le toucher (54).

*e*) Pour revenir au Héraut, on y rencontre d'autres aspects du lien de l'ascèse des sens corporels avec la vie spirituelle. Par exemple, au livre IV, ch. XVI, cette ascèse est justifiée comme participation à l'ascèse même du Christ : c'est ainsi un mode d'union, une vie spirituelle. Et l'ascèse du Christ, représentée par la discipline de la vue et de la parole, a pour ressort l'amour rédempteur qui le fait accepter par obéissance d'être réduit à rien.

« Lorsque vous renoncez, de quelque manière, soit à votre vue, soit à votre ouïe, votre langue ou à d'autres sens, offrez-le moi en union avec cet

(51) *Revelationes*, t. I, p. 83. *Mémorial*, p. 71 et 121, n. 36.
(52) *Revelationes*, t. I, p. 471 : Religiosi pro singulis delectamentis, a quibus in quacumque re se continent, ut in visu, auditu, gustu, ambulando vel loquendo, et similibus, sanctorum Martyrum meritis adaequati consimilem cum ipsis percipient remunerationem in coelis.
(53) *Revelationes*, t. II, p. 262, 263, 274, 278.
(54) *Revelationes*, t. II, p. 246.

amour qui m'a fait, pendant ma Passion, retenir l'activité de mes sens; car, tandis que d'un seul regard j'aurais pu terrasser tous mes ennemis et d'un seul mot confondre tous mes contradicteurs (55), comme l'agneau qu'on mène à l'immolation, la tête humblement courbée, je tenais mon regard baissé vers la terre et, devant le juge, je n'ai pas ouvert la bouche pour répondre le moindre mot de défense contre tant de fausses accusations soulevées contre moi » (56).

*f*) Une forme de cette discipline de l'activité du corps chez le Seigneur est l'acceptation de l'abaissement de son humanité dans les souffrances de la Passion et de la Mort. C'est une réelle mortification dont Ste Madeleine au pied de la Croix éprouve une douleur inexprimable, voyant s'éteindre en Celui qu'elle aime la vue, l'ouïe, la parole, le Cœur, la vie (*Livre de la Grâce spéciale*, P.I, ch. XXV) (57).

*g*) Au ch. XVII, la discipline exercée par le Seigneur sur ses sens corporels est « réglée » comme un acte même de l'œuvre vivifiante du salut, plus spécialement en tant que cette mortification compense et répare les fautes commises par le genre humain, en particulier par la sainte elle-même — dans l'usage déréglé des sens.

Cette quintuple offrande du Christ au Père se présente au premier dimanche de Carême :

« Désirant suppléer aux fautes de toute l'humanité, je t'offre, Père Saint, la mortification infiniment méritoire de ma bouche sacrée pour la juste réparation et compensation de toutes les fautes commises par vains discours ou coupables silences. Je t'offre... la mortification de mes oreilles sacrées pour toutes les fautes de l'ouïe, — la mortification de mes yeux pour toutes les fautes commises par regards illicites, — de mes mains et de mes pieds pour toutes les fautes dans les œuvres et les démarches. Enfin, Père très aimant, j'offre à Ta Majesté mon Cœur déifié pour toutes les fautes commises par pensée, par désir, par vouloir » (58).

Il manque l'odorat et le goût et la finale de l'offrande est dans une perspective un peu différente de celle des sens comme plus haut au *c*) ; la discipline est élargie à toute l'activité de l'âme, mais elle comporte bien l'ascèse des sens.

*h*) La dévotion aux cinq plaies, si chère aux mystiques d'Helfta, découle de ce rapport entre la passion rédemptrice et

(55) Inspiré probablement par Jo. XVIII, 6.

(56) *Revelationes*, t. I, p. 352: Quandocumque aliquo abstineretis sive visu, auditu, verbo et similibus, semper offerretis mihi in unione illius amoris, quo ego omnes sensus meos continui in passione.

(57) *Revelationes*, t. II, p. 86.

(58) *Revelationes*, t. I, p. 355.

les fautes commises par les sens. Signalons seulement au livre IV, ch. XXV, le passage où il est dit qu'à un office du Jeudi Saint où se chantait à la fin des Ténèbres une hymne de la Passion victorieuse, avec le Kyrie eleison repris cinq fois en refrain,

« (Sainte Gertrude) baisait, alors, les cinq plaies vermeilles du Seigneur pour la rémission de tous les péchés commis dans l'humanité par les cinq sens... et des cinq plaies coulèrent cinq flots de grâce rédemptrice... » (59).

## CONCLUSION

L'ensemble de ces textes gertrudiens paraîtra, peut-être, à première lecture, un peu touffu. Comme il a été dit plus haut, il ne pouvait être question de dégager des écrits d'Helfta un exposé net d'une doctrine psychologique ou théologique, mais seulement de relever les traces d'une orientation de la pensée vers cette doctrine des sens spirituels, familière aux mystiques médiévaux. Aussi, la classification suivant certaines composantes n'a rien d'absolu. Un même texte relève facilement de plusieurs composantes. D'ailleurs la pensée et le style glissent souvent d'un aspect à l'autre de la doctrine des sens spirituels ou, même, hors de la doctrine, à d'autres notions voisines, comme celle des « affectiones animae » (60). Une tendance à de tels glissements est bien un trait du génie gertrudien (61).

Cependant, il y a un point de convergence. La vie spirituelle et mystique de sainte Gertrude est essentiellement christologique, la relation au divin est vue et vécue dans une perspective d'Incarnation. Or, un des fruits de l'Incarnation est de restaurer l'unité du composé humain. Ame et corps, ici-bas, peuvent être en contradiction et, dès lors, une discipline du corps et de ses sens est nécessaire à l'élan de l'âme vers une très noble activité dont les « sens spirituels » suggèrent la richesse. La contradiction des deux ordres n'est pas une loi de nature, bien au contraire. Leur harmonie est parfaite dans l'état glorieux, auquel nous ordonne l'Incarnation, et de cette harmonie l'expérience proprement mystique donne le pressentiment par l'union au Verbe incarné ressuscité.

(59) *Revelationes*, t. I, p. 376: Ipsa quinque vulnera Domini rosea deosculabatur, pro indulgentia omnium peccatorum quinque sensibus hominum commissorum... De ipsis quinque vulneribus copioso impetu emanare coeperunt quinque rivuli gratiae salutaris.

(60) Le vocabulaire scolastique préfèrera le terme de *passiones*. Là aussi on retrouve chez ste Gertrude le courant origéniste et plus immédiatement l'influence de Richard de Saint-Victor.

(61) *Mémorial*, Préface, p. 30.

Là paraît bien être la clef du témoignage de sainte Gertrude, si souvent attentive à ce mystère de l'Ascension : la Personne du Christ entraînant la nature humaine dans la gloire de sa vie divine. Deux phrases du Mémorial sont à retenir. Au ch. XI, elle s'adresse au Père « par Celui qui siège près de Vous, tout en ayant ma nature » (62), phrase qui rappelle le *Communicantes* de l'Ascension. Au ch. XXIII, inspirée par une hymne liturgique de l'Ascension, elle dit l'achèvement de la vie terrestre du Christ, cette « heure... où il fit paraître devant votre Face de Père la gloire de son humanité victorieuse » (63).

Et il semble que, sous le signe de cette harmonie entre les deux activités, une mystique comme sainte Gertrude invite les théologiens à s'engager dans la recherche d'une explication des sens spirituels quelque peu différente de la distinction origéniste atteignant la structure de l'âme. Elle suggère comme une sorte d'osmose harmonieuse entre l'activité des sens corporels et la connaissance de l'invisible dans l'unité définitive du composé humain (64), ce qui permettrait de fonder sur la diversité des sens corporels eux-mêmes une diversité dans la « sensation du divin », telle que la conçoit proprement la doctrine des sens spirituels.

fr. Pierre Doyère, m. b.

(62) *Mémorial*, p. 67. *Revelationes*, t. I, p. 80: per eum qui in substantia mea tibi assistit.

(63) *Mémorial*, p. 98-99. *Revelationes*, t. I, p. 105: post illam horam qua tuis paternis vultibus praesentavit gloriam carnis victricis.

(64) Le sens de l'unité du composé humain est très marqué dans la Bible. « L'Hébreu quand il parle de l'homme se place devant la personne concrète et vivante... la *néfesh*.... laquelle ne se saisit jamais à part de la chair (*basar*) qui est sa manifestation. L'Hébreu nous place toujours devant un organisme psycho-physiologique synthétique (Gelin, *l'Ame d'Israël*, p. 98). Cette anthropologie est-elle aussi « sommaire » qu'on serait tenté, à première vue, de la juger ?

# Les Citations de Sénèque dans les sermons de Louis de Grenade (1505-1589)

---

Dans les œuvres ascétiques et mystiques de Louis de Grenade, les stoïciens sont peu souvent cités, mais ils le sont toujours avec une réelle sympathie.

Si nous ouvrons *Le guide des pécheurs*, qui est de 1555 et si nous lisons le second chapitre qui traite de la reconnaissance envers Dieu, nous constatons aussitôt qu'appel est fait à Epictète pour établir l'exitence de ce grave devoir : « Cette obligation, est-il dit, les philosophes païens l'ont reconnue... O homme, s'écrie Epictète, ne sois pas ingrat envers le Tout-Puissant, non seulement parce qu'il t'a donné la faculté de voir et d'entendre, mais parce qu'il t'a donné la vie et toutes les choses nécessaires à ton entretien, telles que les fruits, le vin, l'huile et le reste » ; si objection est faite que c'est la nature qui nous distribue ces bienfaits, Epictète en personne est chargé de nous donner la réponse : « Vous prétendez, dit-il, que c'est la nature qui vous a procuré tous les avantages dont vous jouissez ; mais insensés que vous êtes, ne voyez-vous pas qu'en nommant la nature, vous ne faites que changer le nom de Dieu ? ». « Qu'est-ce que la nature, sinon Dieu lui-même, qui est la nature par excellence ? Vous vous connaissez débiteurs envers la nature et vous vous croyez par là dispensés d'acquitter votre dette envers Dieu, sans lequel la nature n'existerait pas » (1). Continuons notre lecture et venons-en au chapitre troisième, qui traite de la Providence, Epictète est encore cité (2). De même lorsqu'il s'agit de montrer la beauté de la vertu (3).

(1) Louis de Grenade, *Œuvres complètes*, traduction de l'abbé Bareille, t. X, p. 48-49. Paris, 1866, 22 vol. in-4°. — *Obras* (Biblioteca de autores españoles), t. I, p. 19. Madrid, 1876.
(2) *Idem, Œuvres*, t. X, p. 55, t. I, p. 21-22.
(3) *Idem, Œuvres*, t. X, p. 214, *Obras*, t. I, p. 63.

Sénèque n'est pas davantage oublié. Ce philosophe romain, tout païen qu'il soit, nous rappelle que le bienfait de la création nous oblige à la vertu, que le premier degré de l'ingratitude consiste à ne pas répondre au bienfait, le second à l'oublier, le troisième à rendre le mal pour le bien (4); il nous rappelle que la bonne conscience peut prendre pour témoin le monde entier, tandis que la mauvaise vient vous troubler jusque dans la solitude (5); il nous remet en mémoire que nous sommes nés pour de plus grandes choses que l'esclavage de la chair (6), que le sage peut rivaliser en félicité avec Jupiter (7) et que pour rester vertueux il est recommandé d'avoir toujours un modèle devant les yeux (8).

L'*Introduction au symbole de la Foi*, qui est de 1582, contient elle aussi des citations empruntées à l'antiquité stoïcienne. Sénèque est donné en exemple, lui qui, voulant consacrer une partie de sa vie à la contemplation, sortit de Rome afin de s'y donner avec plus de calme et de repos (9). Il était en cela conforme à son enseignement, puisqu'il déclarait que la nature a mis en nous un désir instinctif de connaître les choses secrètes, à ce point que plusieurs parcourent le monde dans le seul but d'apprendre des faits inconnus (10). De là jusqu'à la connaissance de Dieu, il n'y a qu'un pas: « Ne chercherai-je point à savoir, dit encore Sénèque, les principes de toutes choses ? Ne demanderai-je point qui les a formés et quel est l'architecte du monde ? Ne dois-je point examiner par quels moyens une si grande masse s'est coordonnée et a trouvé sa loi ? ». La citation continue très longue et Louis de Grenade de conclure: « Par l'enseignement contenu dans ces paroles d'un philosophe, nous voyons comment de la connaissance de la créature on s'élève à celle du Créateur » (11). Aussi bien Sénèque est-il très souvent cité, qu'il s'agisse de la « belle image du monde » (12), du soleil, de ses effets, de sa beauté (13), des vents (14), des cinq sens extérieurs (15) ainsi que de « la partie affective de l'âme sensible (16), qu'il s'agisse surtout « de la Providence particulière

(4) *Idem*, *Œuvres*, t. X, p. 58, *Obras*, t. I, p. 23.
(5) *Idem*, *Œuvres*, t. X, p. 221-222, *Obras*, t. I, p. 64-65.
(6) *Idem*, *Œuvres*, t. X, p. 243, *Obras*, t. I, p. 70.
(7) *Idem*, *Œuvres*, t. X, p. 500, *Obras*, t. I, p. 147
(8) *Idem*, *Œuvres*, t. X, p. 558, *Obras*, t. I, p. 167.
(9) *Idem*, *Œuvres*, t. XIII, p. 526, *Obras*, t. I, p. 182.
(10) *Idem*, *Œuvres*, t. XIII, p. 529, *Obras*, t. I, p. 183.
(11) *Idem*, *Œuvres*, t. XIII, p. 530, *Obras*, t. I, p. 183.
(12) *Idem*, *Œuvres*, t. XIII, p. 556-558, *Obras*, t. I, p. 191-192.
(13) *Idem*, *Œuvres*, t. XIII, p. 572, *Obras*, t. I, p. 196.
(14) *Idem*, *Œuvres*, t. XIII, p. 590, *Obras*, t. I, p. 201.
(15) *Idem*, *Œuvres*, t. XIV, p. 159, *Obras*, t. I, p. 259.
(16) *Idem*, *Œuvres*, t. XIV, p. 166, *Obras*, t. I, p. 261.

avec laquelle Dieu veille sur les choses humaines » (17). Même dans les chapitres consacrés aux articles de la Foi, les stoïciens sont appelés en témoignage, ne serait-ce que pour signaler avec Sénèque que personne ne peut être vertueux sans une assistance spéciale de la Divinité (18).

Cependant les réserves se font jour sous la plume de Louis de Grenade. Le premier privilège de la Foi est d'avoir été enseignée et révélée de Dieu, ce qui se voit par les erreurs grossières des philosophes (19). Les stoïciens ont leur part de cette condamnation : « Quoique le but de la religion soit de rendre les hommes vertueux et bons, elle ne s'arrête pas là ; elle va encore plus loin, elle veut les mettre en possession du bonheur véritable. Le moyen qu'elle emploie pour y parvenir est la vertu : la vertu est l'échelle qui nous conduit au faîte de la félicité. En sorte que, tout en méritant une profonde estime et une profonde vénération, la vertu ne constitue pas notre fin, comme l'ont cru les stoïciens ; mais elle est seulement la voie qui conduit à la possession du bien suprême » (20). C'est le seul reproche explicite fait par Louis de Grenade aux disciples de Zénon. Mais ne peut-on dire qu'ils sont visés par ces quelques lignes ? « Plusieurs grands hommes de l'antiquité, en lisant le livre de la nature, se sont élevés jusqu'à la connaissance d'un Dieu créateur des magnificences dont ils étaient les témoins, encore qu'ils ignorassent quels étaient ses attributs. C'est là qu'ont étudié ces philosophes illustres qui ont consumé leurs forces à pénétrer les œuvres admirables de l'univers, pour s'élever par là jusqu'à la connaissance de la première cause qui les a produites. Mais leurs recherches les servirent imparfaitement ; ils n'eurent jamais de Dieu qu'une connaissance restreinte et peu profonde ; et quoique le spectacle de la création leur ait donné quelque idée de la toute-puissance, de la sagesse et de la beauté de Dieu, ils comprirent à peine ses autres perfections » (21).

Cette réserve pourrait expliquer la rareté des citations stoïciennes dans les œuvres de Louis de Grenade. Il en est une autre raison plus profonde et beaucoup plus juste. C'est qu'entre les diverses occupations les plus capables de devenir un obstacle à la piété, l'étude des lettres et des sciences est à signaler comme la plus dangereuse. « Ce genre d'études, dit Louis de Grenade, absorbe toutes les forces de l'âme, dessèche la volonté et la rend impuissante à goûter Dieu ». Puis il ajoute, fort de son expé-

(17) *Idem*, *Œuvres*, t. XIV p. 185-187, *Obras*, t. I, p. 266-267.
(18) *Idem*, *Œuvres*, t. XIV, p. 479, *Obras*, t. I, p. 355.
(19) *Idem*, *Œuvres*, t. XIV, p. 257-265, *Obras*, t. I, p. 289-292.
(20) *Idem*, *Œuvres*, t. XIV, p. 315, *Obras*, t. I, p. 306.
(21) *Idem*, *Œuvres*, t. XV, p. 58-59, *Obras*, t. I, p. 400.

rience : « Ceux-mêmes qui entrent en religion, au lieu de s'occuper uniquement à se dépouiller du vieil homme et de ses inclinations, semblent regarder cette tâche comme facile ou de moindre importance : et dès qu'ils commencent à connaître Dieu, ils se jettent éperdûment dans l'étude des philosophes païens et d'autres auteurs où il n'est jamais question de Jésus-Christ. Il est vrai que les circonstances, les progrès de l'hérésie font de ces études une nécessité. Toutefois nous ne devrions pas cesser de nous en affliger puisque cette nécessité nous enlève des moments considérables et nous prive si souvent de la société de notre Sauveur. Saint Grégoire de Naziance comparait les lettres païennes aux plaies de l'Egypte et il disait que nos péchés leur avaient donné accès dans l'Eglise. Mais en acceptant et en reconnaissant leur nécessité, ne les abordons au moins qu'au temps convenable. Attendons que l'édifice de notre perfection soit assez consolidé pour supporter une telle charge » (22).

C'est sans doute parce qu'il juge que ses auditeurs ne sont pas appelés à la perfection, que Louis de Grenade tient dans sa prédication une attitude différente à l'égard des anciens. Tandis que dans ses œuvres spirituelles, ceux-ci sont relativement peu cités, dans les œuvres oratoires les citations abondent, notamment celles qui sont empruntées à Sénèque ; c'est pourquoi nous nous arrêterons surtout à ces emprunts pour les juger à leur valeur.

*
* *

Vers la fin de sa vie, au terme d'une longue et brillante carrière oratoire, Louis de Grenade sentit le besoin de laisser à ses successeurs des ouvrages qui leur soient utiles à leur tâche de prédicateurs.

C'est ainsi que nous avons de lui une *Rhétorique ecclésiastique*, qui contient d'excellents conseils, dont un certain nombre sont empruntés à Sénèque. Avec l'écrivain romain Louis de Grenade dénonce « la mauvaise coutume », « cette si forte peste, qui, lorsqu'elle s'est enracinée dans l'esprit, toute la philosophie et la sagesse humaine ne pourraient l'en arracher, quand elles y emploieraient toutes leurs forces » (23). Avec lui, il rappelle que l'orateur doit mener une vie conforme à la doctrine qu'il prêche : « Attachez-vous aux instructions de celui qui se fera plus admirer par les choses que vous lui verrez faire que par

(22) *Idem, De l'oraison et de la considération, Œuvres*, t. XI, p. 306, 352, *Obras*, t. II, p. 118, 136.
(23) *Idem, Œuvres*, t. XIX, p. 25.

celles que vous lui entendrez dire » (24). S'il s'agit de distinguer la rhétorique et de la dialectique, c'est à Sénèque qu'un exemple est demandé (25). Lorsque le sermon porte sur les vertus et sur les vices il est bon de souligner les attributs et les effets de celles-ci et de ceux-là ; un passage du *De ira* est longuement cité pour illustrer ce précepte (26). Faut-il « d'une seule raison tirer plusieurs sentences » ? Sénèque encore nous apprend à le faire (27). S'il s'agit de savoir ce qu'est « l'enthymème » (28) ou la « paradiastole » (29) Sénèque encore est là pour nous l'apprendre. Enfin ces deux derniers conseils : « Ecoutez ce que dit Sénèque : « Toutes les fois que vous vous disposez à parler, « mesurez-vous vous-mêmes, songez en même temps à ce que « vous devez dire et devant quel auditoire vous êtes placés ». Le même dit encore : « Pour que votre esprit ne se trouble point, « il ne doit pas s'égarer dans de vaines pensées, ni en accumuler « un trop grand nombre qui le fatigueraient, ni enfin se livrer « à de trop élevées. Il est facile de se proportionner aux intel« ligences et d'arriver sans crainte de chute au but proposé » (30). Nous n'avons guère là que des lieux communs ; le plus curieux, c'est qu'ils soient demandés à l'auteur des *Lettres à Lucilius*.

Ce n'était pas assez toutefois de donner un traité de rhétorique. Louis de Grenade, nous dit son biographe, composa quatre tomes latins de sermons *de tempore* pour toute l'année, deux tomes de sermons des saints aussi pour l'an entier, un traité de diverses sentences de l'oraison, méditation et contemplation, un traité de pénitence divisé en cinq sermons : un livre des dits et sentences des souverains philosophes moraux Sénèque et Plutarque, divisé en trois tomes, intitulé : *Collectanea moralis*

(24) *Ibid*, p. 36.
(25) *Ibid.*, p. 63-65.
(26) *Ibid.*, p. 74-75.
(27) *Ibid.* p. 142.
(28) *Ibid.*, p. 102 : « Des enthymèmes : c'est ce qui se voit aisément dans ce vers de Sénèque, qui contient un enthymème très élégant :

Servare potui, perdere an possim rogas ?

« J'ai pu te conserver, et tu demandes si je pourrais te perdre ». Car quelle grâce y aurait-il si on en faisait un argument philosophique de cette manière : « Celui qui peut conserver, peut perdre ; or j'ai pu conserver, donc... ».

(29) *Ibid.*, p. 351 : « Cette figure est contraire à l'antithèse, car au lieu d'unir les choses contraires, elle sépare les choses semblables... » Sénèque, parlant d'un paresseux, dit agréablement : « Il n'a pas vécu longtemps, mais « il a longtemps duré », et parlant du train ordinaire de la vie du monde : « Nous allons, dit-il, non pas où nous voulons aller, mais où l'on nous « mène ; nous ne suivons pas la raison dans la vie, mais l'expérience du « plus grand nombre ».

(30) *Ibid.*, p. 533.

*philosophiae* » (31). C'est à ce dernier ouvrage que nous voulons nous arrêter (32).

Sa préface en effet nous fera connaître les raisons qui ont poussé Louis de Grenade : 1° à publier ces morceaux choisis ; 2° à recourir aux auteurs païens ; 3° et plus particulièrement à Sénèque.

Pourquoi ces morceaux choisis ? « Peut-être vous étonnerez-vous, pieux lecteur, qu'il me soit venu dans la pensée, à moi lié par la profession religieuse, et qui ai passé jusqu'ici ma vie à écrire des ouvrages de piété traitant de l'oraison et de la contemplation des choses de Dieu, peut-être, dis-je, vous étonnerez-vous qu'à un âge avancé j'ai voulu pénétrer dans les écrits des païens, recueillir et publier leurs sentences. J'ai pris la résolution de passer le reste de mes jours à seconder les travaux des prédicateurs, dont le ministère est si fréquent et si salutaire dans l'Eglise ; et comprenant la vérité de cette belle parole d'un auteur qu'un discours se nourrit par la lecture et qu'on loue surtout celui qui est rempli des maximes variées extraites des auteurs les plus sérieux, j'ai résolu, autant que me le permettraient mes autres occupations, de parcourir non seulement les livres sacrés, mais encore les ouvrages anciens et nouveaux des écrivains : et cela pour recueillir çà et là des sentences choisies avec soin et les classer sous forme de lieux communs afin qu'elles fussent à la disposition et comme sous la main de ceux qui feraient des recherches dans quelque sujet que ce soit. Ce conseil, Sénèque nous le donne en ces termes. Se servant de l'exemple connu et familier des abeilles, il dit : « Nous devons « imiter les abeilles qui voltigent et choisissent ces fleurs pro- « pres à la confection du miel : elles mettent ensuite tout leur « butin en ordre et le distribuent dans les rayons. Puis, comme « le dit Virgile, elles entassent le miel liquide et remplissent « les alvéoles de leur doux nectar. Nous aussi nous devons imi- « ter ces abeilles et mettre de côté tout ce que nous recueillons « de nos lectures diverses. Car ce que l'on met en ordre, se « conserve le mieux ». Ainsi parle Sénèque » (33). Et sur ce. Louis de Grenade se déclare prêt à suivre ce conseil.

(31) F. Diago, *Histoire de la vie exemplaire du célèbre personnage Louis de Grenade*... Traduite de l'espagnol en français par le R.P. F.-G. Martin de l'ordre de S. François, p. 34v-35r. Paris, 1608.

(32) *Collectanea moralis philosophiae*, in tres tomos distributa, quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus, secundus ex opusculis Plutarchi, tertius clarissimorum principum et philosophorum insigniora apophtegmata... complectitur. Parisiis, 1582. Cet ouvrage figure au t. IX des *Œuvres complètes*, trad. Bareille, sous le titre : *Mélanges de philosophie morale.*

(33) *Collectanea*, fol. 1-2, *Œuvres*, t. IX, p. 1.

Oui, mais pourquoi les auteurs païens ? S. Augustin est chargé de la réponse, lui qui dit au livre II de la Doctrine chrétienne : « Quant aux philosophes, si par hasard ils ont dit quelque vérité qui soit en harmonie avec notre loi, tels les platoniciens, non seulement il ne faut pas la craindre, mais il la leur faut réclamer pour notre usage, comme à d'injustes possesseurs. Les Egyptiens en effet n'avaient pas seulement des idoles et des tyrannies que le peuple d'Israël détestait, mais encore des vases, des ornements et des vêtements d'or, d'argent qu'à sa sortie d'Egypte le peuple hébreux s'appropria furtivement pour en faire un meilleur usage. De même dans les doctrines des païens on ne trouve pas seulement des fictions superstitieuses ; mais elles contiennent aussi des doctrines libérales très propres à l'usage de la vérité et certains préceptes de morale très utiles. En ce qui concerne même le culte qu'on doit à Dieu, on trouve aussi chez eux quelques vérités. Bien qu'ils n'aient pas tiré leurs œuvres d'eux-mêmes, mais qu'ils les aient extraites, pour ainsi dire, des mines de la divine Providence, qui est répandue partout. Le chrétien, tout en s'éloignant de leur misérable compagnie, doit les leur enlever pour l'usage légitime de la prédication de l'Evangile ; il pourra ainsi dans le but de les faire profiter aux chrétiens les recevoir et posséder ces vêtements des anciens, c'est-à-dire ces instructions humaines, après les avoir accommodées à la société dont nous ne pouvons nous passer en cette vie. Car qu'ont fait de différent un grand nombre de nos bons fidèles ? Ne voyons-nous pas avec quel bagage d'or, d'argent et de vêtements Cyprien ce docteur suave, ce martyr bienheureux est sorti de l'Egypte ? Combien en a rapporté Lactance ? Combien Victorien, Optat et Hilaire ? Pour ne parler que de ceux qui vivent encore. Combien enfin de grecs ont fait de même ». Ainsi S. Augustin (34).

Oui, mais pourquoi Sénèque de préférence à tant d'autres ? Ici, Louis de Grenade donne son opinion personnelle ; raisons d'ordre littéraire d'abord : « Quant à moi, je l'avoue avec simplicité, c'est mon intérêt que j'ai voulu d'abord consulter ; je lis Sénèque avec tant de plaisir et je l'admire tellement que chez lui les choses me charment même après une dixième lecture ; et je suis si loin d'en être fatigué par la lecture répétée, que je ne le prends jamais en main sans être transporté d'admiration. J'admire en effet la profondeur de ses maximes, la finesse de son esprit, sa concision tantôt vive, tantôt pleine de redondances, selon que le sujet le demande ; puis, ses comparaisons sont choisies avec art, ses métaphores remarquables, ses hyperboles qui

(34) *Collectanea*, fol. 2-3, *Œuvres*, t. IX, p. 2-3.

augmentent merveilleusement les choses, les ornent et les embellissent ». Raison d'ordre moral également : « Bien que Sénèque excite partout en sa faveur une juste admiration, il l'emporte néanmoins, quand, dans de magnifiques éloges, il élève jusqu'au ciel la tempérance, la frugalité, la force, la grandeur d'âme, la patience, une honnête pauvreté et une âme qui méprise tout ce qui est créé ; quand d'un autre côté il tourne toute la force de son éloquence contre les plaisirs, l'avarice, l'intempérance, les délices, le faste, le luxe et tous les autres vices de cette nature. Plût à Dieu que tous les princes voulussent apprendre de ce païen la frugalité, la sobriété, le mépris des richesses et des plaisirs ; et cependant ce païen avait à peine des croyances certaines et déterminées sur l'autre vie ; ce n'était guère qu'à travers des nuages qu'il l'entrevoyait et plus par supposition que par ferme assentiment. Or il est de la dernière absurdité que des chrétiens initiés aux saints mystères de Jésus-Christ soient à cet égard dépassés par un infidèle. Et qu'on ne vienne pas m'objecter qu'il est facile à chacun de lancer de grandes paroles contre toutes espèces de vices, mais qu'il est difficile de pratiquer ce qu'on enseigne ; car ce reproche ne tombe nullement contre notre auteur, qui a mené, comme on peut le prouver, une vie des plus réglées. Nous en avons pour témoin irrécusable saint Jérôme, qui, dans le catalogue des écrivains chrétiens, en fait mention honorablement et dit que sa vie a été fort honnête, comme, du reste, ses écrits en font foi en beaucoup d'endroits » (35).

La cause profonde de tout ceci, c'est que la raison humaine n'est pas viciée en son fond, et qu'elle est capable de trouver certaines vérités d'ordre naturel. « Nous nous étonnons de l'adresse et d'une certaine prudence naturelle qui se trouvent chez quelques animaux ; bien que privés de raison, ils agissent cependant, en certains cas, comme s'ils en étaient doués ; de même ainsi il est fort surprenant que des hommes, ignorant la vraie religion, la foi et la doctrine du ciel, aient loué jusqu'à ce point le zèle de la vertu et aient ainsi détourné du vice. Leurs raisons sont si nombreuses qu'il n'est aucun homme prudent, pourvu qu'il les lise, qui ne puisse être transporté d'admiration en voyant dans un homme infidèle et presque animal, si on le juge selon la foi, un tel fond de vraie philosophie chrétienne... Ajoutez aussi que les philosophes, qui étaient privés de la lumière de la foi, nous exhortent surtout à l'amour de la vertu et à l'éloignement des vices par des raisonnements qui mettent sous les yeux les avantages de l'une et les désagréments de l'au-

(35) *Collectanea*, fol. 5-6, *Œuvres*, t. IX, p. 4-5.

tre : d'où il suit que l'homme raisonnable et pour qui la nature elle-même n'a rien de plus intime, de plus propre et de plus naturel que la raison, est fortement ébranlé en voyant les causes et les raisons des choses. Il le sera surtout s'il est doué de cet esprit pénétrant et de cette prudence naturelle, qui font comprendre la force des arguments. Aussi arrive-t-il que pour les hommes du siècle, les raisons humaines ont plus de force que les divines ; et il n'y a point d'absurdité à les conduire peu à peu par ce moyen des preuves les plus petites aux plus élevées, des considérations humaines aux considérations divines, de la lumière naturelle à la lumière de la foi ». « Ainsi la lecture des philosophes n'est pas de médiocre utilité ; elle est comme un maître, qui les conduit à Jésus-Christ. Puis donc que la lumière naturelle vient de Dieu, elle ne peut en aucune façon contredire la lumière de la foi, mais la servir comme un inférieur sert son supérieur » (36).

Tels sont les motifs apostoliques et dogmatiques à la fois, qui ont amené Louis de Grenade à la composition de ces *Mélanges*.

Cet ouvrage, il le veut pratique et d'accès facile : « J'ai pris soin, dit-il, de le faire paraître en un petit format, afin qu'ainsi rendu maniable, comme un trésor de sentences scrupuleusement choisies, il secondât non seulement la direction de la vie, mais encore qu'il favorisât l'agrément de l'étude ; afin qu'on le pût porter continuellement sur soi, qu'en tout temps, en tout lieu, on l'eût à la main, comme un léger bagage » (37).

Cet ouvrage, il le veut aussi clair et bien ordonné. « Quant à ces lieux communs de la philosophie morale pour rendre le travail plus aisé et plus clair, nous les avons divisés en trois classes. Dans la première, se trouvent les chapitres qui ont rapport aux divers états des personnes et qui commencent par l'Etre-très-bon et très-grand, c'est-à-dire Dieu (38). Dans la seconde partie sont placés les traités sur les vertus et sur les vices

(36) *Collectanea*, fol. 6-8, *Œuvres*, t. IX, p. 5-7.

(37) *Collectanea*, fol. 4-5, *Œuvres*, t. IX, p. 4.

(38) Voici les différents chapitres de cette première partie avec les références aux textes de Sénèque ; nous donnons la pagination des *Œuvres*, t. IX :

Première classe. — I. — Dieu : *Lettre à Lucilius* 118 (p. 13) ; *Questions naturelles* VII, 30, 31, 32 (p. 13-15) ; *De la colère* II, 27 (p. 15).

II. — Providence de Dieu : *Lettre* 110 (p. 16) ; *De la divine Providence* (p. 16-18) ; *ibid.*, (p. 18-23). Les références ne sont pas précisées.

III. — Grâce de Dieu et secours divin : *Lettre* 41 (p. 23-24) ; *Lettre* 73 (p. 24).

IV. — Bienfaits de Dieu : *Des bienfaits*, IV, 5, 6, 7 (p. 24-27) ; *ibid.*, VI, 23 (p. 27-28) ; *Lettre* 73 (p. 28).

V. — Abus des bienfaits de Dieu : *Questions naturelles* V, 18 (p. 29-30).

qui leur sont contraires (39). Quant à la troisième, on y trouve des sujets mélangés et qui ne s'allient pas avec les deux autres

VI. — Ouvrage de Dieu; connaissance tirée de la constitution du monde: *Lettre* 65 (p. 30-32); *Lettre* 113 (p. 32); *Lettre* 121 (p. 32-33); *Questions naturelles*, V, 18 (p. 33-34); *De la divine Providence*, I, (p. 34-35); *De la colère*, II, 16 (p. 35); *De la consolation à Marcia*, XVIII (p. 35-37).

VII. — L'homme: *Questions naturelles*, I, 1 p. 37).

VIII. — La femme: aucune citation de Sénèque; citations du seul Publius Surius, auteur de *Proverbes* longtemps attribué à Sénèque.

IX. — L'âme: *Lettre* 36 (p. 38); *Lettre* 66 (p. 38); *Lettre* 117 (p. 39); *Questions naturelles*, VII, 24 (p. 39); *Lettre* 102 (p. 39-40); *Consolation à Marcia*, XXIV, XXV (p. 40-41).

X. — Passions de l'âme: *Lettre* 85 (p. 41); *Lettre* 116 (p. 41-42); *De la colère*, I, 9 (p. 42); *Ibid.*, I, 16 (p. 42); *Ibid.*, II, 35 (p. 42); *Tranquillité de l'âme*, X-XI (p. 42); *Consolation à Polybe*, XXXVII (p. 43).

XI. — Vieillesse, Vieillard: *Lettre* 30 (p. 42); *Lettre* 67 (p. 43); *Tranquillité de l'âme* (p. 44).

XII. — Epoux, Epouse: *Livre des remèdes fortuits* (p. 44).

XIII. — Education des enfants: *De la colère*, II, 18, 19, 20, 21, 22 (p. 44-46).

XIV. — Maître et disciple: *Lettre* 6 (p. 47); *Lettre* 8 (p. 47); *Lettre* 127 (p. 47); *Lettre* 59 (p. 48); *Lettre* 108 (p. 48); *Lettre* 94 (p. 48); *Lettre* 95 (p. 48); *De la vie heureuse*, XVII, XX, XXIV (p. 48-51); *De la tranquillité de l'âme*, III (p. 51-52).

XV. — Maître et esclave: *Des bienfaits*, III, 25 (p. 52); *Lettre* 47 (p. 53).

XVI. — Etat de ceux qui commencent à apprendre la sagesse: *Lettre* 72 (p. 53); *Lettre* 23 (p. 53).

XVII. — Etat de ceux qui font du progrès dans la sagesse: *Lettre* 71 (p. 53); *De la vie heureuse*, XX (p. 53-54); *De la tranquillité de l'âme*, I, II (p. 54-56).

XVIII. — Etat de ceux qui sont parfaits: *De la vie heureuse*, XX, XXI (p. 56-58); *Questions naturelles*, IV, Préface (p. 58-60); *Des bienfaits*, III, 38 (p. 60).

XIX. — Roi-prince: *Lettre* 37 (p. 60); *Lettre* 90 (p. 60); *De la colère*, III, 16 (p. 60-61); *De la clémence*, I, 3 (p. 61); *Ibid.*, I, 5 (p. 61-62); *Ibid.*, I, 17 (p. 62); *Ibid.*, I, 19, 20 (p. 62-63); *Consolation à Marcia*, IV (p. 64); *Consolation à Polybe* XXVI (p. 65)

XX. — Juge, Magistrat: *De la clémence*, I, 24 (p. 65-66); *Consolation à Polybe*, XXV, XXVI (p. 66-67).

XXI. — Puissants, puissance: *Lettre* 94 (p. 67-68); *Des remèdes du hasard* (p. 67); *De la tranquillité de l'âme*, X (p. 67-68).

XXII. — Nobles, gens de naissance obscure: *Lettre* 44 (p. 68); *Lettre* 74 (p. 69).

XXIII. — Peuple, erreurs du peuple, opinion: *De la vie heureuse*, I, II (p. 69-70).

(39) Nous ne pouvons donner ici le détail de cette deuxième partie, qui comprend 84 sections, et qui va de la p. 72 à la p. 320. Notons que les sections XII, *La Foi*, XIV, *Espérance, désespoir*, et XV, *Amour en général*, ne comprennent pas de citations de Sénèque, mais de Publius Surius, auteur de *Proverbes*, qui furent longtemps attribués à Sénèque. Voici par ailleurs les sections où les citations de Sénèque sont les plus nombreuses: Section XXV: *Consolation des affligés* (15 citations, p. 119-138); Section XLVI: *Libéralité, bienfaisance* (19 citations, p. 172-187); Section LXX, *De la colère* (15 citations, p. 287-299).

classes (40). Mais parce que la religion chrétienne a accordé à bon droit la première place aux vertus théologales dont il n'est fait aucune mention chez les auteurs païens, nous leur avons substitué quelques vertus voisines avec les vices contraires, afin que la série des vertus théologales et cardinales fût, autant que possible conservée. Nous avons, continue Louis de Grenade, suivi cet ordre et non l'ordre alphabétique afin que tout ce qu'il y avait de semblable et de contraire fût réuni, ou que tout ce qui

(40) Troisième classe. — I. — Le sage et la sagesse: *Des bienfaits*, VII, 1, 2 (p. 320-321); *Ibid.*, VII, 19 (p. 321-322); *Lettre* 115 (p. 322); *Lettre* 66 (p. 322).

II. — Philosophie: *Lettre* 20 (p. 323); *Lettre* 45 (p. 323-324); *Lettre* 78 (p. 324); *Lettre* 88 (p. 324); *Lettre* 90 (p. 326-327); *Questions naturelles*, I, Préface (p. 327-328); *Lettre* 95 (p. 328-329); *Questions naturelles*, IV, 4, 5 (p. 329); *Ibid.*, VI, 23 (p. 329-330); *Ibid.*, III, Préface (p. 330).

III. — De la science utile et de la science inutile: *Lettres* 48, 49 (p. 330-331); *Lettre* 117 (p. 331-333); *Lettre* 17 (p. 333).

IV. — Curiosité: *Lettre* 27 (p. 333-334); *Lettre* 88 (p. 334).

V. — Eloquence: *Lettre* 59 (p. 334); *Lettre* 114 (p. 334-338); *Lettre* 115 (p. 338); *Lettre* 100 (p. 338-340); *Tranquillité de l'âme*, I (p. 340).

VI. — Etude et amour de l'étude: *Des bienfaits*, VII, 1, (p. 341); *Lettre* 76 (p. 341); *Lettre* 108 (p. 341); *Questions naturelles*, III, Préface (p. 342-343); *Lettre* 108 (p. 343-344); *Tranquillité de l'âme*, IX (p. 344).

VII. — Lecture: *Lettre* 11 (p. 345); *Lettre* 45 (p. 346); *Lettre* 64 (p. 346); *Lettre* 84 (p. 346-347); *Lettre* 89 (p. 347); *Lettre* 108 (p. 347-348); *De la brièveté de la vie*, XIV, XV (p. 348-349).

VIII. — Exercice ou pratique: *Lettre* 94 (p. 349).

IX. — Vérité: *Des bienfaits*, IV, 33, 34, VII, 16 (p. 350).

X. — Loi: *Des bienfaits*, VII, 16 (p. 350-351); *Lettre* 94 (p. 351).

XI. — Nature: *Lettre* 121 (p. 351); *Questions naturelles*, VII, 1 (p. 351).

XII. — Habitude bonne ou mauvaise: *Lettre* 71 (p. 352); *Lettre* 72 (p. 352); *Lettre* 112 (p. 352); *Lettre* 94 (p. 352); *De la colère*, II, 12, 13 (p. 353); *De la tranquillité de l'âme*, X (p. 353).

XIII. — La vie: *Lettre* 22 (p. 354); *Lettre* 58 (p. 355); *Lettre* 71 (p. 355-356); *Lettre* 108 (p. 356); *Lettre* 99 (p. 357); *Lettre* 101 (p. 357); *Brièveté de la vie*, I-VI (p. 357-361); *Ibid.*, VI-X (p. 361-364); *Consolation à Polybe*, XXVIII (p. 364); *Consolation à Marcia*, X, XI (p. 364-366); *ibid.*, XVI (p. 366); *ibid.*, XX (p. 366-367); *ibid.*, XXII (p. 367); *ibid.*, XXIII (p. 367-368); *Lettre* 93 (p. 368-369).

XIV. — La mort: *Des bienfaits*, V, 17 (p. 370); *Lettre* 24 (p. 370); *Lettre* 26 (p. 370); *Lettre* 61 (p. 371); *Lettre* 70 (p. 371); *Lettre* 77 (p. 371-372); *Lettre* 82 (p. 372); *Lettre* 91 (p. 372); *Lettre* 120 (p. 373); *Consolation à Marcia*, XIX, XX (p. 373-375).

XV. — Le temps, *Lettre* 1 (p. 375).

XVI. — Le vrai et le faux bonheur: *Des bienfaits*, VII, 2, 3 (p. 376-377); *Lettre* 9 (p. 377); *Lettre* 20 (p. 377); *Lettre* 25 (p. 377); *Lettre* 31 (p. 377); *Lettre* 44 (p. 377-378); *Lettre* 45 (p. 378); *Lettre* 66 (p. 378); *Lettre* 85 (p. 378); *Lettre* 87 (p. 378); *Lettre* 92 (p. 378-380); *De la pauvreté* (p. 380-381); *Des remèdes de la fortune* (p. 381); *De la vie heureuse*, I (p. 381-382); *ibid.*, II-VI (p. 382-383); *ibid.*, VIII-XIII (p. 383-387); *Consolation à Polybe*, XVIII (p. 387-389).

XVII. — Bonheur des esprits bienheureux: *Lettre* 102 (p. 389-390). 4

était lié naturellement et logiquement ne fût pas séparé par un léger arrangement de lettre. Il est prouvé, en effet, d'après la doctrine des philosophes que le jugement entre choses semblables est le même, que les principes des contraires sont aussi les mêmes et qu'il y a entre le genre et les espèces contenues en lui une telle liaison que tout ce que l'on donne au genre, on le donne aussi à l'espèce » (41).

Ainsi nous avons là comme un précis de théologie morale naturelle, dont les éléments sont empruntés aux œuvres de Sénèque. Nous avons là surtout des sentences, dont Louis de Grenade s'est servi pour ses sermons, sentences dont il s'est si bien trouvé qu'il les propose à ses successeurs dans la chair de vérité.

Voyons donc de près l'usage qu'il en a fait.

*
* *

D'abord, deux remarques préliminaires.

Premièrement ce serait singulièrement fausser les perspectives, que de présenter Sénèque comme la source principale de Louis de Grenade ; l'Ecriture et les Pères ont certainement beaucoup plus d'importance ; ce sont les auteurs païens qui sont compris à la lumière de la Tradition chrétienne et non pas l'inverse. Avant de publier ses *Collectanea philosophiae moralis*, l'orateur espagnol publia un *Silva locorum*, qui contient les citations empruntées à la Bible et aux Pères, recueil qui est de beaucoup le plus considérable. Par ailleurs, si pris en bloc, les passages de Sénèque forment un ensemble imposant, considérés dans la totalité des sermons, ils ne paraissent plus aussi remarquables. Prenons le tome premier des *Œuvres complètes*, qui contient les sermons depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'à celui de la quinquagésime inclus, nous n'en comptons que neuf où Sénèque est cité, proportion infime, minime même si l'on songe que Grenade prêche jusqu'à quatre fois sur le même dimanche. Le temps qui va du mercredi des cendres au quatrième dimanche de carême forme le tome second. Les sermons sont d'autant plus nombreux que le prédicateur fait entendre la divine parole non seulement le dimanche, mais encore le mercredi et le vendredi ; sur chacun de ces jours, deux, trois et même parfois quatre sermons ; l'on peut deviner leur nombre considérable ; or, nous n'en avons que quatorze où Sénèque est

(41) *Collectanea*, fol. 10, *Œuvres*, t. IX, p. 8-9.

cité. Les auditeurs ne devaient donc pas avoir l'impression que le nom du stoïcien revenait à chaque instant dans la bouche de l'orateur chrétien. Sans tomber dans l'excès contraire et aller jusqu'à dire que les citations de Sénèque sont extrêmement rares, il faut simplement leur donner une place, importante certes, mais tout de même secondaire.

Deuxième remarque : Louis de Grenade, comme tous ses contemporains, ignore le panthéisme stoïcien et interprète dans un sens déiste les pages où il est question de la divinité. Louis de Grenade, par exemple, prêche sur la présence de la divinité en nous : « On ne saurait lire sans étonnement, dit-il, ce qu'un philosophe païen écrivait sur un sujet semblable : « Dieu est près « de toi, disait Sénèque à Lucilius : il est avec toi, il est en toi. « Je le répète, Lucilius, au-dedans de nous habite un esprit divin « qui veille sur toutes nos actions bonnes ou mauvaises. La « conduite que nous observons à son égard, il l'observe envers « nous ». La citation continue durant une longue page ; le polythéisme affirmé (le sage, dit Sénèque, s'élève jusqu'à la hauteur des dieux) n'arrête pas l'orateur ; celui-ci poursuit sans se troubler sa très longue citation : « Voici un homme qui n'a jamais tremblé devant les périls, que les passions n'ont jamais troublé, heureux au milieu de l'adversité, calme au plus fort de la tempête ; il domine les hommes de son regard... Est-ce que vous ne seriez pas saisi d'admiration en face d'un pareil homme ? Est-ce que vous ne diriez pas qu'il y a en lui quelque chose de trop grand, de trop élevé pour l'assimiler à ce misérable corps qui lui sert de demeure ? Evidemment le principe de tant de grandeurs est d'origine divine. Une force céleste dirige l'âme, qui, toujours noble, toujours égale, accorde peu d'estime aux choses d'ici-bas et prend en pitié les objets de nos craintes et de nos espérances ». L'on sent que le dominicain est saisi par cette page qu'il cite, qu'il est saisi dans son cœur même de religieux, de prêtre et qu'il conclut en toute sincérité : « Ainsi Sénèque, et il serait difficile à un chrétien de tenir un langage plus élevé ». Il n'a pas même soupçonné le panthéisme sous-jacent dans les lignes qu'il vient de citer (42). Mais en cela, il est conforme à tous ses contemporains.

Ces remarques faites, l'on peut dire que Louis de Grenade utilise Sénèque à quatre fins :

1° Pour confirmer l'existence d'une vérité religieuse, d'ordre naturel, devant des chrétiens plutôt tièdes, qui devaient d'autant plus facilement la mettre en doute qu'elle leur coûtait davantage.

(42) *Œuvres*, t. I, p. 131, *Sermon pour le troisième dimanche de l'Avent* ; cf. SÉNÈQUE, *Lettre* XLI.

2° Pour montrer les limites de la raison humaine, par la réfutation des stoïciens eux-mêmes.

3° Pour exciter les auditeurs à une vertu plus ferme, à une morale plus haute, à un renoncement plus foncier.

4° Enfin pour en appeler à la transcendance des saints. de la Vierge et principalement du Fils de Dieu.

— I —

Les citations de la première classe sont de beaucoup les plus nombreuses. Elles sont beaucoup plus d'ordre moral que d'ordre dogmatique. Quelques-unes seulement concernent l'existence ou les perfections de Dieu. La plupart traitent de la lutte contre les passions, de l'effort nécessaire à l'acquisition de la vertu, de la paix que procure une bonne conscience et du remords qui torture l'âme des méchants. A quoi bon détailler tous ces préceptes, qui constituent, somme toute, une ascèse du bon sens ? Il est mieux de voir comment Louis de Grenade les utilise, de voir par le fait même l'autorité qu'il leur accorde.

Souvent Sénèque est cité au seul titre de psychologue, voire de philosophe, dont la renommée suffit pour établir un point de morale commune. S'agit-il du devoir de prévoyance ? Louis de Grenade rapporte « les sages avis que Sénèque ne cesse d'inculquer dans ses lettres philosophiques : « Faites en sorte, dit « celui-ci, qu'il ne vous arrive rien d'inopiné : la nouveauté « double la gravité du mal » (43). S'agit-il de faire le bien en secret ? « La sainteté de ce conseil, dit Louis de Grenade, était appréciée des philosophes et je crois que vous ne serez pas fâchés d'entendre Sénèque s'exprimer à ce sujet : « Les philo« sophes enseignent qu'il est des bienfaits qu'il faut conférer « au grand jour, et d'autres qu'il faut accorder en secret : les « premiers sont ceux qu'il est glorieux de recevoir, comme les « distinctions militaires, les honneurs et tout ce qui donne de « la considération. Au contraire ce qui n'élève, ce qui n'honore « pas, mais vient au secours de la faiblesse, de la pauvreté doit « être donné en secret, de sorte qu'il ne soit connu que de celui « qui le reçoit » (44). Faut-il exhorter les auditeurs à la vertu ? « Voici, dit Louis de Grenade, un argument que Sénèque emploie pour exhorter son ami Lucilius à la poursuite de la vertu :

(43) *Œuvres*, t. I, p. 568-569, *Premier sermon pour le dimanche de la Quinquagésime.*

(44) *Ibid.*, t. II, p. 53-54, *Premier sermon pour le vendredi après les cendres.*

« Si vous étiez malade, vous abandonneriez le soin de vos affai-
« res domestiques et les exercices du barreau ; personne ne vous
« serait assez cher, pour que vous descendiez au forum défendre
« sa cause. Toute votre préoccupation serait de vous guérir.
« Que ne faites-vous de même dès maintenant ? Laissez-là tout,
« et soyez tout entier à votre âme ; ce qu'on ne peut faire, tant
« qu'on est occupé » (45). S'il faut rappeler, comme l'a dit un sage, que la vertu est le milieu entre les vices : « Le démon, dit Louis de Grenade, comprend combien Sénèque avait raison de dire qu'il est difficile de garder, même dans le bien, une juste mesure et il travaille à ce que l'homme pieux, s'écarte de la voie de la modération et s'égare dans les vices voisins » (46). Nous pourrions multiplier ces exemples, qu'il s'agisse de la colère (47), de la fausse sécurité (48), de l'avarice (49), de la gourmandise (50), et de la nécessité tant de l'épreuve (51) que d'un ami sincère (52) pour mieux se connaître et faire des progrès vers la perfection humaine aussi bien que chrétienne ; les deux ne se séparent pas.

(45) *Ibid.*, t. II, p. 194, *Premier sermon pour le vendredi après le premier dimanche de carême.*

(46) *Ibid.*, p. 117, *Troisième sermon pour le premier dimanche de carême.*

(47) *Ibid.*, t. V, p. 187, *Deuxième sermon pour le cinquième dimanche après la Pentecôte* : « Parmi les remèdes que les hommes sages suggèrent contre la colère, le premier est le temps » : « Ce remède est le meilleur, dit Sénèque... » ; *ibid.*, t. VI, p. 654, *Sermon pour la fête de S. Matthieu :* « Lorsqu'il est poussé avec violence jusqu'à la surface du corps, le sentiment de vengeance donne à l'homme en colère cette physionomie, dont Sénèque a fait une description ».

(48) *Ibid.*, t. V, p. 548. *Premier sermon pour le quinzième dimanche après la Pentecôte :* « C'est une des nombreuses illusions des pécheurs qui renvoient à un autre temps... Car le destin, dit Sénèque, ne suit pas l'ordre naturel ; il ne commence pas toujours par frapper ceux qui ont le plus vécu ».

(49) *Ibid.*, t. VI, p. 648, 649, *Deuxième sermon pour la fête de S. Mathias :* « Sénèque fait à ce sujet une comparaison très juste : « Vous avez un chien, dit-il, qui, la gueule ouverte... » ; « si vous demandez pourquoi les autres désirs, une fois remplis, s'apaisent, tandis que l'abondance de l'or, quelle qu'elle soit, ne peut assouvir la passion de l'avare, Sénèque vous fait cette réponse fort juste : « L'argent ne rend personne riche... ».

(50) *Ibid.*, t. VI, p. 657-658, *Deuxième sermon pour la fête de S. Mathias :* « Ces maladies (causées par la gourmandise) ne sont-elles pas à proportion de la multiplicité des mets ? Sénèque a développé cette pensée d'une manière éloquente dans le passage suivant : « La médecine autrefois... ».

(51) *Ibid.*, t. VII, p. 522-523, *Deuxième sermon pour la fête de S. Jacques apôtre :* « Nul n'a mieux montré que Sénèque, combien le malheur est favorable à la vertu et combien de dangers et de peines sont attachées à la prospérité : « La vertu, dit-il... ».

(52) *Ibid.*, t. VII, p. 44, *Premier sermon pour la fête de l'Annonciation :* Enfin, comme le dit Sénèque, le plus grave des philosophes stoïciens, pendant que tout abonde dans la maison des riches et des heureux, la vérité demeure fort éloignée de leurs oreilles. Voici ses paroles... ».

Souvent ainsi Sénèque vient confirmer l'autorité de l'Ecriture elle-même. Le sage de l'Ancien Testament condamne-t-il les mauvaises compagnies ? Le sage de l'antiquité se fait entendre comme un écho : « Chaque fois que je suis allé au milieu des hommes, dit celui-ci, j'en suis revenu plus enclin à l'avarice, à l'ambition, à la luxure et même à l'inhumanité » (53) ; et celui-là : « Celui qui fréquente les sages, devient sage, mais celui qui se plaît avec les insensés, devient méchant » (54) ; ou encore : « Celui qui touche à la poix se souille, et qui se lie avec l'orgueilleux, lui devient semblable » (55). Si le psalmiste affirme que son cœur n'est pas hautain, que ses regards ne sont pas altiers et qu'il ne marche point dans des sentiers trop élevés pour lui (56), Sénèque le développe en ces termes : « Si on cherche la tranquillité, on fera bien d'observer le précepte salutaire de Démocrite, qui recommande de ne pas nous engager dans des entreprises qui sont au-dessus de nos forces » (57). Le philosophe romain et l'ecclésiastique se rencontrent, lorsqu'ils déclarent, celui-là qu'une puissance divine anime une âme supérieure, celui-ci que le juste demeure dans la sagesse comme le soleil (58). Même accord du profane et du sacré, lorsqu'il s'agit de l'éducation (59), de la brièveté de la vie (60) et de ce

(53) *Œuvres*, t. I, p. 168-169. Louis de Grenade ne donne pas de références précises aux œuvres de Sénèque.

(54) *Proverbes*, XIII, 20.

(55) *Ecclésiastique*, XIII, 1.

(56) *Psaume* CXXX, 1.

(57) Louis de Grenade, *Œuvres*, t. II, p. 205-207 : *Deuxième sermon pour le vendredi après le troisième dimanche de carême.* A la fin de ce passage, Louis de Grenade rapproche Sénèque et l'Ecriture : « Pourquoi, « dit encore Sénèque, obtiendrai-je plus facilement de la fortune un présent, « que je n'obtiendrai de moi-même de ne rien demander ». De ces deux choses, l'une, au pouvoir d'autrui, peut à peine être obtenue au prix de bien des fatigues, l'autre, avec le secours de Dieu, est en mon pouvoir. Salomon nous invite à cette dernière en ces termes : « Bois l'eau de ta « citerne et des ruisseaux de ta fontaine » (*Proverbes*, V, 15).

(58) *Œuvres*, t. II, p. 367, *Deuxième sermon pour le mercredi de la seconde semaine de carême;* cf. *Ecclésiastique*, XXVII, 11 (texte de la Vulgate).

(59) *Œuvres*, t. II, p. 513, *Troisième sermon pour le mercredi de la troisième semaine de carême :* « L'Ecclésiastique donne ce conseil à un père, relativement à l'éducation de son fils : « Courbe-lui le cou pendant qu'il est « jeune et n'épargne les verges à l'enfant, de peur qu'il ne s'endurcisse et « qu'il ne veuille plus t'obéir ; ton âme en serait alors percée de douleur » (*Ecclésiastique*, XXX, 12). Et Sénèque : « L'éducation demande les plus « grands soins, et ces soins sont bien employés. Car il est facile de régler « des cœurs encore tendres. Au contraire il est bien difficile de déraciner « les vices, quand ils ont grandi avec nous ».

(60) *Œuvres*, t. VI, p. 330-331, *Oraison funèbre où l'on traite de la vie humaine et de ses diverses misères :* « Ce n'est pas seulement un auteur éclairé de la lumière divine qui parle ainsi (*Ecclésiastique*, XVIII, 8, 9), Sénèque tient le même langage ».

grand malheur qu'est le péché (61). Accord aussi, lorsqu'est affirmée la nécessité d'un secours divin pour s'adonner à la la vertu (62).

Le Nouveau Testament, comme l'Ancien, se voit confronté avec Sénèque, pour montrer sans doute à des auditeurs rebelles, qu'il n'y a pas opposition entre la foi et la raison. Saint Paul a-t-il dit : « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire » (63), Sénèque dit lui aussi que l'homme de bien, le grand cœur doit supporter un ingrat jusqu'à ce qu'il l'ait rendu reconnaissant (64). Si S. Paul déclare qu'il se plaît dans les opprobres, dans les persécutions pour le Christ, car, lorsqu'il est faible, c'est alors qu'il est fort (65), Sénèque est là qui ajoute : « La vertu aime le péril ; sans adversaire, elle tombe dans la torpeur » (65[a]). Dans le discours après la Cène, selon S. Jean, Notre Seigneur annonce par deux fois à ses Apôtres que le monde les persécutera, mais qu'ils ne doivent pas redouter le monde (66) ; Sénèque confirme en ces termes la divine parole : « Ce que désapprouvent les méchants, doit être présumé juste et bon » (67). Lorsque S. Jacques dénonce les humaines passions comme causes des guerres, Louis de Grenade déduit de cette sentence que « ces perturbateurs étant comprimés par la puissance de la loi divine et par la soumission à cette loi, l'âme goûte une paix inaltérable, dans laquelle consiste la félicité de cette vie. De là, ajoute le prédicateur, cette pensée remarquable de Sénèque : « Celui qui a fermé la porte aux désirs, est plus

(61) *Œuvres*, t. VI, *Premier sermon pour la fête de S. Mathias:* Il n'est rien qui torture l'âme et l'agite de continuelles craintes, que le remords du crime... Sénèque développe ainsi le sens de cette pensée : « Il ne sert point « à ceux qui font le mal de se cacher, parce que, quand même ils le pour- « raient faire, ils ne trouveraient point de sécurité... »; cf. *Proverbes*, XXI, 15.

(62) *Œuvres*, t. VII, p. 472, *Deuxième sermon pour la fête de Ste Madeleine:* « C'est ce que comprenait un païen, Sénèque, qui s'exprime ainsi : « Si vous voyez un homme sans crainte au milieu des dangers... est-ce que vous ne vous écrierez pas : « ...Une vertu divine est descendue là » : cf. *Proverbes*, XVI, 9, *Isaïe*, XLI, 18-20.

(63) *Romains*, XII, 20.

(64) *Œuvres*, t. II, p. 71, *Premier sermon pour le vendredi après les Cendres:* « Sénèque dit en effet avec raison... ».

(65) *II Corinthiens*, XII, 10.

(65a) *Œuvres*, t. II, p. 610, *Troisième sermon pour le quatrième dimanche de carême.*

(66) *Jean*, XV, 19, XVII, 14.

(67) *Œuvres*, t. III, p. 135. *Premier sermon pour le mercredi après le dimanche de la Passion.*

« heureux que Jupiter » (68). Enfin voici deux avertissements du Maître, qui ont leur confirmation dans les écrits du philosophe romain; commentant le verset de S. Jean: « La femme, quand elle enfante, est dans la tristesse; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle est dans la joie » (69), Louis de Grenade s'en prend à ceux qui, comme les juifs, ne demandent que des succès et du bonheur; « qu'ils écoutent, ajoute-t-il, cette parole d'un sage philosophe: « Je ne trouve rien de plus « malheureux, dit Sénèque, qu'un homme à qui il n'est jamais « rien arrivé de fâcheux » (70); ailleurs s'arrêtant à la prophétie du Christ, concernant les épreuves qui attendent les Apôtres (71), Louis de Grenade remarque que par ces paroles, Notre Seigneur prémunit fort à propos ses disciples contre l'épreuve, afin que l'épreuve ne les prenne point au dépourvu; « car, dit Sénèque, il est trop tard, quand le danger est passé, d'apprendre la patience » (72).

Ainsi le dominicain espagnol n'hésite pas, quand il le juge nécessaire, à faire appel au sage romain. Il est même arrivé une fois qu'il l'ait cité lui seul, en excluant explicitement toute autre autorité que celle-là. « La deuxième classe, dit-il, renferme nos devoirs envers les autres hommes. Le divin prophète les réduit à un seul: la miséricorde. Sans doute il y en a d'autres, mais la miséricorde, qui a sa source dans la charité, tient le premier rang parmi eux. Pour vous recommander cette vertu, je ne veux emprunter mes raisons ni à l'Evangile, ni aux Epîtres des Apôtres, que vous avez entendu si souvent citer; je me bornerai à quelques témoignages tirés des auteurs païens, afin que vous soyez convaincus qu'il ne s'agit pas d'une vertu purement chrétienne, mais d'une vertu qui convient à l'homme en général, jusque là que d'illustres philosophes ont avancé que rien n'est plus selon la nature que de secourir celui qui partage notre nature » (73). Ces illustres philosophes païens se réduisent au seul ami de Lucilius, dont voici les textes cités: « Si quelqu'un des dieux voulait livrer à Demetrius la possession des richesses, à la condition qu'il ne pourrait rien en donner, j'ose affirmer qu'il les rejetterait en disant: Quant à moi, je ne m'enchaîne pas à un

(68) *Jacques*, VI, 1; *Œuvres*, t. IV, p. 593. *Quatrième sermon pour la fête du S. Sacrement.*

(69) *Jean*, XVI, 21.

(70) *Œuvres*, t. VI, p. 519. *Troisième sermon pour la fête de S. Jean l'Evangéliste.*

(71) *Jean*, XV, 18.

(72) *Œuvres*, t. VIII, p. 338. *Deuxième sermon pour la fête de SS. Simon et Jude.*

(73) *Œuvres*, t. VI, p. 225. *Premier sermon pour le XXII^e dimanche après la Pentecôte.*

fardeau insupportable » ; et cet autre : « Voilà les richesses certaines, assurées contre les coups d'une fortune inconsistante, et qui exciteront d'autant moins l'envie qu'elles seront plus abondantes. Pourquoi en être avare, comme si elles étaient à toi ? Tu en es l'administrateur. O hommes, tout cet or qui vous comble d'orgueil, qui vous fait oublier la fragilité humaine, et que vous enfermez dans des coffres de fer, n'est qu'en dépôt chez vous ; déjà il attend un autre maître ; les soldats ennemis, ou un héritier non moins ennemi vont s'en emparer. Voilà un moyen de le faire vôtre : donnez-le. Prenez donc vos précautions ; assurez-vous la possession inexpugnable de vos biens ; donnez à vos richesses et plus d'honneur et plus de sécurité. Ce que vous admirez, ce dont la possession vous rend à vos yeux riches et puissants, porte un nom vulgaire ; c'est une maison, ce sont des esclaves, ce sont des écus ; le don que vous en faites, leur vaut le nom de bienfaits » (74). C'est ainsi, conclut Louis de Grenade, que, selon la recommandation du prophète, nous pratiquons la miséricorde envers le prochain. Le « c'est ainsi » du prédicateur résume la pensée du stoïcien.

(74) *Œuvres*, t. VI, p. 228. *Ibid.*, Louis de Grenade renvoie au *De beneficiis*, VII, 9.

(*à suivre*) Julien Eymard d'ANGERS, o.f.m. cap.

# Sainte Thérèse guérisseuse d'âmes

Ayant appris que le martyre est le plus court chemin pour gagner le Ciel, la petite Thérèse (elle était alors sur ses sept ans) résolut d'aller se faire tuer chez les Maures. Cette anecdote, qu'elle a racontée dans sa *Vie*, ne mériterait pas d'être rapportée si la petite fille n'avait persuadé son frère, qui était son aîné de quatre ans, de participer à cette aventure. « Ce n'est pas moi, protestait Rodrigo, comme on le grondait, après l'escapade, c'est la niña ! » (1). C'est encore sur un de ses frères que Thérèse, cette fois vers sa vingtième année, exerça son ascendant religieux. Ayant décidé d'entrer au couvent, elle persuada Antonio, qui pouvait avoir de seize à dix-sept ans, de se faire Dominicain. L'affaire rata, mais le fait reste qu'elle avait convaincu son frère de préférer la vie monastique à ce qu'elle appelait la « vanité du monde » (2).

Entre Rodrigo et Antonio s'étend un espace de douze ans où l'on ne voit pas que Thérèse ait agi moralement sur son entourage. Ce fut elle, au contraire, qui subit l'influence frivole de ses cousins (3).

Le troisième fait est plus marquant et mieux circonstancié. Il s'agit du sauvetage d'un prêtre moralement naufragé (4). Thérèse, dont la santé s'était bien altérée depuis son entrée à l'*Encarnación*, fut emmenée par son père à Becedas, petit village à quinze lieues d'Avila, où se trouvait une femme, habile, disait-on, à guérir les maladies. Elle y resta trois mois et malgré que son état fût aggravé par le traitement, elle mit à profit son séjour pour convertir le curé du village. Il n'avait pas perdu la foi, mais vivait dans le péché avec une femme de l'endroit. Thérèse se confessa à lui et lui parla de Dieu. « Je n'avais pas

La référence *Vie*, I, 4 se lit : chapitre I, parag. 4 (de l'édition des *Obras* en un volume, Burgos, 5[e] éd. 1954). Pour les textes ne figurant pas dans cette édition, on renvoie à l'édition en neuf volumes, sous l'abréviation *Obr.* L'abrévation *Proc.* désigne les *Procesos*, Burgos, 1935, trois volumes.

(1) *Vie*, I, 4. — Cp. *Proc.*, II, p. 457.
(2) *Vie*, IV, 1.
(3) *Vie*, II, 1-6.
(4) *Vie*, V, 3-6.

de plus grand plaisir que de parler de Dieu, dont mon âme était enivrée », dit-elle. Cette ferveur et la pureté de la jeune religieuse, qui s'accusait de fautes si innocentes au prix de la vie qu'il menait, émurent le prêtre qui, changeant de rôle, confessa tout à sa pénitente. Celle-ci savait que le coupable portait au cou une amulette donnée par sa complice. Elle se la fit livrer, la jeta dans la rivière, et le prêtre laissa la femme. A dater de ce jour jusqu'à sa mort, qui survint dans l'année, sa conduite fut sans reproche. Sainte Thérèse laisse entendre que la conversion du prêtre, ne fut pas, à son gré, assez purement surnaturelle. Elle soupçonne que la sympathie qu'elle inspirait à son confesseur n'y fut pas étrangère et donnait à ses paroles une vertu qu'elles n'auraient peut-être pas eue autrement. De toute manière, l'épisode de Becedas est un fait important dans la vie de la sainte. Elle y est initiée à la prévarication sacerdotale et éprouve en matière délicate son pouvoir sur les âmes. Le sacrilège du prêtre ne l'effraye ni ne l'étonne : c'est la compassion qui l'emporte et le désir de rendre au Maître le serviteur qui l'a trahi. Venue consulter la *curandera* qui achève de ruiner sa santé, Thérèse découvre et inaugure à Becedas sa vocation de guérisseuse d'âmes.

Suivant l'ordre des événements, on devrait parler ici de son père, conversion bien différente, ainsi qu'on le verra ; mais il vaut mieux oublier les dates et continuer le chapitre dont Becedas est l'introduction, le chapitre des sauvetages.

Sainte Thérèse reconnaît qu'il lui fut donné de tirer beaucoup d'âmes du péché grave (5), et nous apprenons par un témoin qui les tenait d'elle, certains détails. « Je sais, déclare un Père Jésuite, Gil Gonzales, qu'elle a ramené des religieux égarés et d'autres âmes tombées très bas ». Elle continuait, nous dit-il, d'employer la méthode qui lui avait réussi à Becedas : quand elle voyait des prêtres de mœurs relâchées, elle s'arrangeait pour se confesser à eux, et « en ramena ainsi un grand nombre » (6).

Ces interventions lui coûtaient beaucoup de larmes, de supplications et aussi lui attiraient d'étranges représailles (7). Un prêtre qui vivait dans un péché qu'elle qualifie d'abominable, et continuait de dire la messe sans accuser sa faute, implora son secours. Elle fut, comme à Becedas, touchée de compassion : « Il m'inspira une grande pitié et j'étais bien triste de voir Dieu

(5) *Vie*, XXXIX, 5.

(6) *Proc.*, I, p. 380 : « ... Sabe de religiosos perdidos que los redujo, y de otras almas muy estragadas ; y en particular dijo a este testigo que a personas de letras que vió distraídos y aviesos tomaba por medio confesarse con ellos, y de esta manera redujo a muchos. »

(7) *Vie*, XXXI, 7-8.

ainsi offensé. Je promis à ce prêtre de prier et de faire prier pour lui d'autres personnes meilleures que moi. » Le coupable ne tarda pas à confesser son péché et résista aux tentations. Mais elles se firent si fortes qu'il eut de nouveau recours à sainte Thérèse qui pria, fit encore prier, et demanda la grâce de souffrir les tourments de ce prêtre et de subir à sa place les assauts des démons. Elle souffrit alors des persécutions violentes qu'elle raconte dans sa *Vie*, et le prêtre fut délivré. Ce genre d'épreuve lui était familier, car elle confiait à une de ses filles : « Dès que je vois une âme qui s'améliore, je sais ce qu'il va m'en coûter » (8). Il lui arrivait d'être appelée à ces interventions par des voies non communes, comme ce jour où, un prêtre la communiant, elle vit sur ses épaules deux démons effrayants. Après la messe, elle le fit appeler, lui parla, et il changea de vie (9).

Son zèle était hardi. Il lui faisait enrichir ses Carmels d'âmes qui, sans sa rencontre, seraient allées à la dérive. Un médecin de ses amis a raconté un petit fait qui éclaire d'un jour malheureusement trop furtif cette région cachée de son action apostolique. La Sainte étant à Burgos, raconte Don Antonio de Aguiar, recueillit « une jeune fille vêtue d'un habit d'homme qui se trouvait dévoyée » (*una muchacha en habito de hombre que venia descaminada*). L'ayant observée trois semaines, elle jugea que le mieux était de la renvoyer chez ses parents. Le fait, s'il était unique, ne vaudrait guère la peine d'être cité, mais si l'on en croit le même témoin, il ne l'était pas, car il ajoute : « Elle me dit que, par ce moyen, elle avait trouvé beaucoup de saintes âmes. » (*hame acontecido hallar muchas santas por este camino*) (10). On savait déjà que la Sainte ouvrait avec joie sa clôture aux postulantes pauvres. Ici, on la voit aller plus loin et ouvrir sa bergerie à des brebis en passe de se perdre.

Après cet aperçu d'un apostolat dont on ne fait qu'entrevoir la richesse, revenons à son père, dont on peut dire aussi qu'elle le convertit, mais non dans le sens banal du mot, car il ne s'agissait aucunement d'une âme en péril. Don Alonso Sánchez avait pour Teresa une préférence marquée. Elle l'a dit, et note avec simplicité que « ce n'était pas sans raison » (11). C'est cette particulière tendresse qui, à ses yeux, excuse son père de lui avoir interdit d'entrer à l'*Encarnación*. Et comment ne pas partager son indulgence quand on voit qu'avant même qu'elle ait reçut l'habit, Don Alonso s'engage par contrat à fournir au

(8) *Obr.*, II, Relación etc., p. 293.

(9) *Vie*, XXXVIII, 23. — Le dernier trait n'est pas rapporté par la Sainte. Il se trouve dans une déposition, *Proc.*, II, p. 168; cf. *ib.*, p. 394.

(10) *Proc.*, III, p. 428.

(11) *Vie*, I, 3.

couvent ce qu'il fallait pour l'entretien de sa fille (12). Il lui faisait de fréquentes visites et elle en profita pour l'initier à des voies spirituelles qu'il ignorait ou négligeait. Il n'avait pas à être ramené à la vertu, car c'était un chrétien fervent et austère; mais il y avait dans sa vie religieuse, aux yeux de sa fille, une très regrettable lacune: il ne faisait pas oraison. Or, dit-elle, « comme j'avais pour mon père une vive affection, je voulais lui procurer le bien que je trouvais dans l'oraison, bien que je regarde comme le plus grand qu'on puisse avoir en cette vie. Aussi, de mon mieux, par des détours, je le persuadai de se mettre à l'oraison et lui passai des livres dans ce but. Il avait tant de vertu et s'appliqua si bien à cet exercice qu'en cinq ou six ans il fit des progrès qui me comblèrent de joie, et que je ne cessais d'en louer Dieu » (13).

Don Alonso était parvenu à un haut degré de vie contemplative et il s'était si complètement détaché de tout, qu'il regardait ses visites à sa fille comme un divertissement inutile et les faisait plus courtes (14). Il était alors près de sa fin (décembre 1543). La Sainte avait vingt-huit ans. Par la souffrance qu'elle eut de cette mort, on mesure mieux le sacrifice qu'elle avait fait pour entrer au couvent contre le gré de son père. « Il me semblait, en le voyant s'éteindre, que l'on m'arrachait l'âme » (15). Dans ses derniers jours, Don Alonso pleurait de n'avoir pas servi Dieu plus fidèlement. Il aurait voulu mourir sous le froc et dans un ordre des plus austères (16). Son confesseur, le Dominicain Vicente Barrón, qui allait devenir celui de la religieuse, dit à celle-ci qu'il pensait bien que l'âme de son père était allée tout droit à Dieu (17). Plus tard, dans un ravissement, la Sainte eut la vision que le P. Barrón avait dit vrai (18).

L'apostolat familial de sainte Thérèse se poursuivit, après un long intervalle (plus de trente ans), au profit de son frère, Don Lorenzo qui, lui non plus, n'avait pas à être ramené, puisque peu de temps après son retour des « Indes » (1575), il voulut se faire Jésuite. S'il n'entra pas dans la Compagnie, c'est qu'on le refusa à cause de son âge (il avait cinquante-six ans) (19). Don Lorenzo se mit sous la tutelle de sa sœur, dont il admirait la vertu et le jugement, et décida de lui obéir comme

(12) *Obr.*, II, p. 92.
(13) *Vie*, VII, 10.
(14) *Vie*, VII, 13.
(15) *Vie*, VII, 14.
(16) *Vie*, VII, 15.
(17) *Vie*, VII, 16.
(18) *Vie*, XXXVIII, 1.
(19) *Proc.*, I, p. 15.

à un directeur de conscience. Sainte Thérèse n'avait pas accepté ce rôle sans résistance (20). Elle le remplit avec toute son affection et avec une rare prudence. Don Lorenzo rendait compte à sa sœur non seulement des moindres détails de sa vie intérieure, mais lui demandait conseil pour ses affaires temporelles. Et en tout elle savait répondre. Tantôt elle modérait son ardeur ascétique qu'elle trouvait excessive, vu son âge et son tempérament : tantôt elle le gourmandait pour un certain penchant au luxe. Les lettres à Lorenzo sont un modèle de l'art de comprendre les âmes selon leur vocation personnelle et elles montrent l'aptitude étonnante, dans une femme occupée de vastes et angoissants problèmes, à se pencher humblement et pertinemment sur de menues questions domestiques. Don Lorenzo avait eu raison d'insister pour se mettre sous l'obédience de sa sœur : en elle il avait trouvé le plus sage des directeurs de conscience et le plus avisé des intendants. Son aîné de quatre ans, il mourut deux ans avant elle. Quelques jours après sa mort, la Sainte écrivait à María de San José ces paroles où, sous l'éloge affectueux de son frère, nous lisons, sans qu'elle l'ait voulu, l'excellence du guide qu'il avait choisi : « Son oraison était constante, car il était toujours en la présence de Dieu. Le Seigneur lui faisait des grâces dont j'étais parfois stupéfaite. Il avait trop de penchant pour la pénitence corporelle et en faisait plus que j'aurais voulu. Il ne me cachait rien. Quelle confiance extraordinaire il avait dans mes paroles. C'est qu'il m'aimait beaucoup. Je le lui rends bien, en me réjouissant de le voir délivré de cette pauvre existence et, désormais, dans la sécurité. Oui ! ce n'est pas une manière de dire : quand je pense à lui, je suis heureuse » (21).

A sa sœur aînée, María de Cepeda, elle apporta un secours tout autre par la nature et l'origine. Doña María venait de perdre son mari, mort à l'improviste et sans confession récente. Or la Sainte connut, dans l'oraison, que sa sœur mourrait aussi, subitement, et qu'il fallait l'accoutumer à un genre de vie où pareil accident fût sans danger pour son âme. Sainte Thérèse n'obtint pas d'abord la permission de se rendre au hameau où sa sœur habitait. Les avertissements lui furent réitérés et son confesseur la laissa partir. Sans rien dire de ce qu'elle savait, elle persuada Doña María de veiller de très près sur sa conscience et de se confesser souvent. Quatre ans plus tard, celle-ci mourait comme il était prévu, ainsi que son mari ; mais sa dernière absolution ne datait que de quelques jours. La Sainte, qui

(20) *Obr.*, VIII (*Epistolario*, II), p. 28.
(21) *Ibid.*, p. 449.

raconte ces choses dans sa *Vie*, dit qu'elle eut ensuite une vision où lui était révélé le passage de sa sœur à la vie bienheureuse (22).

Sainte Thérèse, dans son secours aux âmes, fait penser à un artiste qui excellerait dans tous les genres de son art, sans en trouver aucun trop bas pour son génie. Elle met autant d'ardeur et d'amour à panser une âme gangrenée qu'à en initier d'autres, saines et délicates, à une vie plus riche et exigeante. Exhorter un malade qui souffre et s'impatiente (23), veiller à ce que les muletiers ne jurent pas (24), arrêter une rixe entre des malandrins (25), rien n'est au-dessous de son zèle pour l'honneur de Dieu. Un petit fait tout simple et menu, montre au vif quelle passion l'animait d'entendre son Maître loué. C'était à Tolède ; la Mère se trouvait à la grille du couvent, avec une religieuse, quand une fillette entra dans l'église et dit, assez haut pour être entendue : « Dieu soit loué, comme c'est beau ! » La Sainte fut si émue et si joyeuse de cette exclamation qu'elle dit à María del Nacimiento, sa compagne : « Si le mal que j'ai eu à fonder cette maison n'avait pas eu d'autre effet que la louange de cette enfant, je ne le regretterais pas » (26). Elle le disait du fond de l'âme et non par un mouvement d'émotion, car plus tard (1581), rendant compte à Don Velasquez, évêque d'Osma, de son état spirituel, elle redira plus fortement la même chose, dans une relation, dont les mots sont pesés : « Si je pouvais contribuer à faire aimer et louer Dieu ne fût-ce que d'une seule âme et pour peu de temps, je mettrais cette grâce au-dessus de l'entrée dans la gloire » (27).

Son apostolat auprès de son père ou de son frère, pour les mener par l'oraison, au plus haut degré de vie contemplative dont ils étaient capables pourrait s'appeler apostolat mystique ; mais ce terme convient davantage au zèle plus ambitieux, plus impétueux et plus palpablement infus qui la pousse à la conquête d'âmes sacerdotales, dès qu'elle y pressent une force latente d'ascension spirituelle. Là où tout autre qu'elle ne verrait que talents, vertus, savoir, motifs d'admiration et d'espoir, elle ne voit que vide et pauvreté, dès que son regard s'est porté vers les trésors plus précieux qu'elle se sent de taille à découvrir. Un homme qui n'est qu'un bon serviteur, et qui peut davantage, le zèle la dévorait d'en faire un ami de Dieu. A celui qu'elle

(22) *Vie*, XXXIX, 19.
(23) *Proc.*, I, p. 172-173.
(24) *Proc.*, II, p. 484 ; cf. *ibid.*, III, p. 222.
(25) *Proc.*, II, p. 181 et 185.
(26) *Proc.*, I, p. 306.
(27) *Obr.*, II, p. 42.

sent déjà possesseur, elle brûle d'apporter la surabondance. Ce fut le cas du P. Garcia de Toledo, qu'elle résolut de livrer aveuglément à la grâce. Rappelons-le, en empruntant largement ses paroles, les plus éclairantes de sa biographie pour surprendre dans les mouvements de sa stratégie et de sa tactique la fougueuse *conquistadora:*

« [...] étant à la messe, dans le monastère de son Ordre (de S. Dominique) [...], il me vint le désir de savoir où en était cette âme, que je désirais toute au service de Dieu et je me levai pour aller lui parler. Comme j'étais déjà en oraison et recueillie, il me parut que j'allais perdre du temps, que ce n'était pas mon affaire, et je me rassis. Je crois que cela m'arriva trois fois. Enfin le bon ange fut plus fort que le mauvais: je le fis appeler et il vint me parler dans un confessionnal. Nous nous demandâmes d'abord de nos nouvelles, car il y avait longtemps que nous ne nous étions vus. Je commençai par lui dire que, pour moi, j'avais eu de grandes épreuves spirituelles. Comme il insistait pour les connaître, je lui dis que ce n'étaient pas des choses à raconter et que je ne désirais pas les dire. Il objecta que le P. Ibañez, son grand ami, les sachant, les lui dirait et qu'il était donc inutile de vouloir les lui cacher. Il continua de m'importuner de ses questions et je fus incapable de me taire. En effet, alors que des confidences de ce genre me coûtent ordinairement beaucoup et me causent de la honte, avec lui, comme avec le P. Recteur (27a), je n'éprouvai aucune gêne et fut même toute réconfortée. Je lui parlai sous le secret de la confession. Il me parut plus clairvoyant que jamais et pourtant je l'avais toujours jugé très perspicace. Quelles aptitudes, quelles qualités il a pour faire de grand progrès, me disais-je, s'il se donnait à Dieu totalement. En effet, depuis quelques années, chaque fois que je rencontre une personne que j'apprécie beaucoup, je voudrais aussitôt la voir se donner toute à Dieu, et cela avec une ardeur que je ne puis parfois dominer. Je désire, bien sûr, que tout le monde serve Dieu, mais quand il s'agit de personnes que j'apprécie, mon désir est si impétueux que, pour elles, ma prière se fait importune. C'est ce qui arriva avec le religieux dont je parle. Il me demanda de prier beaucoup pour lui. Ce n'était pas la peine de me le dire, car déjà je n'aurais pu faire autrement. J'allai dans un endroit à l'écart où je faisais habituellement oraison et, fort recueillie, je me mis à parler au Seigneur d'une manière extravagante que j'ai parfois, ne sachant plus ce que je dis. C'est l'amour qui parle alors et l'âme est si éperdue qu'elle ne voit plus la distance entre elle et Dieu. En face de l'amour que Dieu lui porte, elle s'oublie elle-même; il lui

(27a) Le P. Gaspar de Salazar, recteur du Collège des Jésuites d'Avila, dont elle a parlé précédemment.

semble qu'elle est Lui, qu'elle se confond avec Lui et elle dit des choses folles. Je Le suppliai, il m'en souvient, avec force larmes, de prendre entièrement cette âme à son service. Certes, je la tenais pour bonne, mais ce n'était pas assez, je la voulais excellente. Aussi je dis : « Seigneur, Vous ne pouvez pas me refuser cette grâce ! Voyez comme il est bien fait pour être notre ami (28). [...] J'avais confiance que le Seigneur ferait pour ce religieux ce que je le suppliais de faire. Il me dit de lui transmettre certaines paroles. J'en fus bien en peine, car je ne savais comment les dire. Pareils messages me coûtent toujours beaucoup, surtout quand je ne sais pas comment on les prendra, et si on ne se moquera pas de moi. J'en étais tout angoissée. Enfin, je me sentis si assurée de ce que j'avais à faire, que je promis à Dieu de ne pas manquer de répéter les paroles ; mais, vu ma grande confusion, je les mis par écrit et les lui donnai. Leur effet montra qu'elles venaient de Dieu. Le Père résolut très sérieusement de se mettre à l'oraison, sans toutefois le faire sur le champ. Le Seigneur, le voulant pour Lui, se servait de moi pour lui dire certaines vérités que je ne comprenais pas mais qui lui venaient si fort à propos, qu'il en était stupéfait. C'était le Seigneur qui devait l'incliner à croire qu'elles venaient de Lui. Et moi, malgré ma misère, je ne me lassais pas de supplier le Seigneur de le tourner vers Lui complètement et de lui donner l'horreur des joies et des choses de la terre. Et Il l'a fait si bien que, chaque fois qu'il me parle, j'en suis comme ébahie. Si je ne l'avais vu, je ne pourrais pas croire qu'en si peu de temps Dieu lui ait fait de si grandes grâces et le tienne absorbé en Lui au point qu'il semble mort à tout ce qui est du monde. Que sa Majesté le soutienne de sa main ! S'il continue d'avancer de ce pas — et j'espère que le Seigneur le lui accordera, car il a une solide connaissance de lui-même — il sera un de ses plus précieux serviteurs et fera grandement avancer beaucoup d'âmes » (29).

L'âme qu'elle a prise en charge est devenue son fief, où elle pénètre, regarde l'amour de Dieu qu'elle y a mis, s'en réjouit, s'en nourrit et en reçoit pour elle un renouveau et un surcroît d'amour et de zèle. Mais il faut encore l'écouter :

« J'étais avec lui un jour dans un parloir et tel était l'amour que, par mon âme et mon esprit, je sentais brûler en lui, que je me trouvai presque ravie de mes sens, devant les grâces puissantes par où Dieu l'avait mené si haut, en si peu de temps. Et dans quelle confusion j'étais, de voir avec quelle humilité il écoutait ce que je lui disais, sur certains points touchant

(28) *Vie*, XXXIV, 6-8 : « Mirad que es bueno este sujeto para nuestro amigo ».

(29) *Vie*, XXXIV, 10-11. 5

l'oraison! Alors que moi j'en avais si peu, d'enseigner ainsi un tel homme. Mais le Seigneur, je crois, me le pardonnait, pour le grand désir que j'avais de le voir monter très haut. Moi-même je gagnais tant à sa compagnie qu'on aurait dit que mon âme s'enflammait d'un zèle de servir Dieu aussi neuf qu'au premier jour (30). [...] Quelle joie j'éprouvais en présence de cette âme : le Seigneur voulait, semble-t-il, me faire voir les trésors qu'Il avait mis en elle et la grâce qu'Il m'avait faite, indigne que j'étais, de se servir de moi pour les donner. Les faveurs qu'Il lui avait accordées m'étaient plus précieuses que s'Il les avait faites à moi-même. Et combien je Le louais d'avoir accompli mes désirs et écouté la prière où je l'implorais d'arracher de telles âmes à leur sommeil » (31).

Alors la Sainte eut un ravissement et une vision où elle connut que son entremise auprès du P. Garcia était approuvée de Dieu et que l'union des âmes en vue de Le glorifier Lui était agréable. Comment aurait-elle douté que cette révélation ne fût vraie, quand une connaissance suprasensible lui était donnée d'événements lointains intéressant ce Père : « Alors qu'il était bien loin d'Avila, je le vis resplendissant et soulevé par des Anges ; et je compris par là son grand progrès spirituel. Je sus ensuite qu'une personne, dont il avait sauvé l'âme et l'honneur, ayant porté contre lui un faux témoignage capable de le perdre de réputation, il en avait eu de la joie ; qu'il avait souffert encore d'autres peines et s'était montré, par diverses œuvres, excellent serviteur de Dieu » (32).

On saisit, devant ces textes, le secret de l'ascendant spirituel que l'extraordinaire pénitente exerçait sur ses conseillers. Ils ont peu parlé sur ce sujet ; ils n'avaient pas à s'y étendre ; mais certaines paroles, d'un grand poids sous leur petit volume et leur sobriété, apportent une information qui suffit : « A moins d'être tourné vers le mal, écrit le P. Ibañez, dans un document de style délibérément froid, nul n'entre en rapport avec elle sans un accroissement de ferveur, en vertu de ses grâces, alors même qu'elle n'en dit rien » (33).

Ce grave théologien, confesseur de la Sainte, parle d'expérience, car il ajoute : « J'affirme qu'elle en a fait avancer beaucoup. Et je suis de ce nombre. » Un autre Dominicain, le P. Diego Granero, parlant après la mort du P. Ibañez, a pu être plus explicite : « Je sais que le P. Pedro Ibañez, bien qu'il fût un bon religieux, avant de rencontrer la Mère Thérèse de Jésus, tira de sa fréquentation une grande perfection. Et elle fut la

(30) *Vie*, XXXIV, 15.
(31) *Vie*, XXXIV, 17.
(32) *Ibid.*
(33) *Obr.*, II, p. 130.

cause d'un semblable progrès chez beaucoup d'autres, car personne ne pouvait l'approcher sans se sentir fortement porté à la vertu par sa discrète et chaude persuasion. Pour ma part, j'en sais quelque chose, car jamais elle ne m'a parlé ou écrit sans que j'en reçoive beaucoup de ferveur » (34).

La Sainte dit que ce confesseur, devenu son fils spirituel, lui apparut après sa mort : « Il mourut dans la joie et brûlant du désir de quitter l'exil de la terre. Depuis, il m'est apparu plusieurs fois dans une très grande gloire et m'a révélé diverses choses. Il était élevé à une si haute oraison que, dans sa dernière maladie, s'efforçant de s'en distraire à cause de sa grande faiblesse, il ne pouvait y réussir, tant ses ravissements étaient fréquents » (35).

A la fin du même chapitre, elle ajoute qu'elle eut révélation que le P. Ibañez était allé droit à la béatitude.

La confession était pour la Sainte, comme on l'a vu, le moyen d'entrer en rapport spirituel avec les prêtres qu'elle souhaitait d'éclairer, et il lui arriva, ouvrant son âme à un contradicteur, de s'en faire un admirateur et un ami. Ce fut le cas du Dominicain Bartolomé de Medina, qui occupait la première chaire de théologie à l'Université de Salamanque. Il se sentait si opposé à l'œuvre de la Fondatrice, qu'il en vint à l'attaquer publiquement. Elle était, disait-il, de ces créatures (*mujercillas*) qui ne peuvent rester en place et qui feraient bien mieux de rester chez elles à prier et à filer. Sainte Thérèse lui demanda de bien vouloir l'entendre en confession. Or, peu après, le théologien prononçait en chaire ces paroles : « Messieurs, j'ai dit l'autre jour, sur une religieuse qui fonde des Carmels réformés, des mots inconsidérés. J'ai parlé mal. Je me suis entretenu avec elle, et sans nul doute, elle est inspirée de Dieu et avance par un excellent chemin » (36). Sainte Thérèse a fait allusion à cette rencontre et il est intéressant de noter qu'elle n'allait pas vers son adversaire en batailleuse, mais humblement et pour éprouver son propre esprit au contact d'un esprit contraire. Le P. Bartolomé l'attirait parce qu'il n'avait pas confiance en elle. « Qui sait, se disait-elle, en pareil cas, celui-ci verra peut-être mieux qu'un autre que je me trompe » (37).

Ce zèle d'apporter plus de lumière à des âmes déjà fort éclairées, et qu'elle regardait comme en partie dans les ténèbres, pour n'avoir pas fait le don total d'elles-mêmes, n'avait

(34) *Proc.*, I, p. 391.
(35) *Vie*, XXXVIII, 13.
(36) *Proc.*, II, p. 349.
(37) *Obr.*, II, *Relación* IV, p. 24-25.

pas altéré en elle l'estime d'un travail apostolique plus populaire. Avec quelle allégresse elle regardait sa jeune recrue, Frère Jean de la Croix, parcourir la campagne, accompagné du P. Antonio, pour dégrossir les paysans de Duruelo : « Ils allaient prêcher, dit-elle, dans les nombreux villages voisins, où les gens étaient tout à fait ignorants. Aussi je m'étais réjouie de voir fonder là ce monastère, car il n'y en avait pas d'autre dans ces parages et le peuple ne pouvait pas s'instruire. C'était bien affligeant. Ils acquirent bientôt une grande influence et j'en eus, quand je l'appris, beaucoup de joie. Ils allaient prêcher à une lieue et demie et davantage, nu-pieds, par la neige et le froid. Ils ne rentraient souper que très tard, après avoir prêché et confessé ; et ils étaient si contents, que tout leur mal ne comptait guère » (38).

Ces deux premiers Carmes de la Réforme, l'Ordre les lui devait. Tous deux ne trouvant pas dans la Règle mitigée de quoi contenter leur ardeur, voulaient se faire Chartreux. Sainte Thérèse sut les convaincre qu'ils trouveraient, dans l'esprit renouvelé du Carmel, exactement ce qu'ils cherchaient. Mais ici son apostolat se borna à l'explication et à l'apologie de sa Réforme. Pour Jean de la Croix, elle note qu'elle n'eut qu'à l'initier au mode de vie du Carmel. De réforme intérieure, il ne pouvait être question. Le religieux de vingt-cinq ans, s'il fut instruit par la Mère fondatrice, n'avait rien à apprendre de la *doctora mistica;* et même, celle-ci nous affirme que ce serait elle, plutôt, qui aurait dû se mettre à son école (39).

Sainte Thérèse, on s'en souvient, craignait, à Becedas, d'avoir agi sur le prêtre en partie par son charme ; et il faut convenir qu'il était grand. Mais son secret était ailleurs et elle l'a livré sans le vouloir : « *Con el embebecimiento de Dios que traía* » (40) : sa force était déjà l'ivresse de Dieu. Pourquoi d'ailleurs parler de charme humain, puisque courbée par l'âge, le teint couleur de terre, les dents gâtées et noires, elle remuait encore les cœurs ? (41). Don Antonio de Aguiar l'ayant longuement entretenue, six mois avant sa mort, multiplie les mots et balbutie, quand il veut dire ce qu'il ressentait à entendre la vieille femme dont le corps était un océan de maux (*immensidad de males*), mais dont les paroles « contenaient un feu si suave qu'il faisait fondre sans le brûler le cœur de ceux qui l'entendaient » (42). Pourtant cette ardeur était sans violence.

(38) *Fondations*, XIV, 8.
(39) *Ibid.*, XIII, 5.
(40) *Vie*, V, 4.
(41) *Obr.*, II, p. 502 (lettre de Yepes à Luis de León).
(42) *Proc.*, III, p. 423.

*Apacible*, paisible, est un mot qui revient souvent chez ceux qui parlent d'elle, de son visage, de sa contenance, de sa conversation. Cette sérénité montrait que son feu intérieur n'était pas allumé par la nature. Il rayonnait d'elle, dit encore Don Antonio, un effluve mystérieux, divin : *una deidad secreta* (43). Négligeons donc sans scrupule l'énumération de ses moyens naturels.

Becedas, Don Alonso, le P. Garcia, Don Lorenzo, sa sœur María, ne sont que des échantillons montrant les ressources variées de son pouvoir sur les âmes. Ils ne représentent qu'une portion très petite d'une vaste carrière apostolique et ne font qu'effleurer — par les deux premiers Carmes — le champ immense et individuellement inexplorable où l'influence de la convertisseuse se confond avec sa mission de Réformatrice et de Fondatrice. Ici, l'action privée, bien que fondamentale, ne peut plus être étudiée avec une précision suffisante. La lecture de la correspondance et des Procès permet pourtant d'entrevoir la richesse, la variété, le doigté et la puissance de cette action, dans le recrutement de ses *Filles*, puis dans leur acheminement vers la sainteté. Ici, de nouveau, des moyens imprévus entrent en jeu qui, parfois, réduisent à peu de chose les considérations rationnelles. Qu'il suffise de rappeler que la Vénérable Ana de San Agustín, un des grands noms de la Réforme naissante, fut menée au Carmel par des visions de sa future Mère, longtemps avant de la connaître (44). Sa fidèle compagne, la Bse Ana de San Bartolomé, « voyait très ordinairement Jésus-Christ dans son âme, comme s'il était dans son Ciel », si bien qu'elle se sentait devant elle « comme en la présence de Dieu » (44[a]). Il faut encore dire, en passant, les dons extraordinaires qui aidaient son action, car des charismes lui étaient venus : elle lisait dans les consciences (45), annonçait des faits à venir (46), et, à plusieurs, de son vivant, étant corporellement absente, pour consoler ou conseiller, elle apparut et parla (47). Par sa prière elle guérissait les âmes et son toucher guérit souvent les maux de corps (48). Elle était la première surprise de la puis-

(43) *Ibid.*
(44) Cf. Revue d'Ascétique et de Mystique, n° 134, *Apparitions*, etc., p. 169.
(44a) *Autobiographie de la Vén. Mère Anne de Saint Barthélemy*, 1869 (trad. Bouix), p. 79.
(45) Cf. Revue d'Ascétique et de Mystique, n° 136, *La pénétration des Consciences*, etc., p. 450.
(46) Cf. *Ibid.*, un article à paraître prochainement.
(47) *Ibid.*, voir n. 44.
(48) *Proc.*, III, *passim*, réponses à l'art. 83 du *Rotulo*, *De la gracia*
(48 ) *Proc.*, III, *passim*, réponses à l'art. 83 du *Rotulo*, *De la gracia*
*de la Sanidad.*

sance d'impétration qui lui était concédée. Certaine, parfois, par la ferveur infuse de sa demande, qu'elle était sous la motion de l'Esprit Saint, elle se savait d'avance exaucée (49). Puissante par l'union, elle rappelle ceux dont parle Jean de la Croix (peut-être pensait-il à elle) dont les facultés « sont mues par Dieu et dont les œuvres et les prières ont toujours leur effet » (50).

Une sainte Thérèse conquiert les âmes comme Jeanne d'Arc emportait les bastilles, sans autre secret que ce qui la résume et la meut. Jeanne d'Arc, c'était le courage; sainte Thérèse, l'amour. De l'amour tout découle. C'est dire qu'il ne faut pas s'attendre à trouver chez elle la matière — même ébauchée ou éparse — d'un petit traité sur l'art de persuader. Sa persuasion s'adresse à la volonté, non à l'entendement, et c'est par attouchement qu'elle opère. Son âme échauffe l'autre âme par son contact brûlant et lui communique, autant qu'elle en peut prendre, de son amour et de sa force. Il ne faut donc pas s'étonner si ses pensées sur l'action religieuse refluent toutes vers leur source ou plutôt leur foyer: l'amour de Dieu.

Petite fille, elle avait entraîné son frère à la suivre au pays des Maures apparemment pour une autre raison: gagner vite et sûrement les biens éternels. Et elle croit devoir faire observer qu'elle n'agissait pas alors par amour de Dieu. Or, elle se trompe, et peut-être l'a-t-elle soupçonné, car elle tempère aussitôt ce qu'elle vient de dire, en ajoutant: « Du moins je ne m'en rendais pas compte » (*no por amor que yo entendiese tenerle*) (51). Ce qu'elle a voulu dire c'est qu'elle n'avait pas alors un amour *senti* de Dieu. Mais Dieu était pour elle le Souverain Bien et elle estimait que mourir pour le gagner à coup sûr et tout de suite était, comme elle dit, un excellent marché. Plus tard, cet amour volontaire et lucratif, va s'épanouir en tendresse, en amour amoureux: elle devient éprise de Dieu. C'était déjà fait au temps de Becedas, puisqu'elle parle alors de son « ivresse ». Et, malgré de timides réserves, elle sait bien que c'est par ce feu qu'elle brûle, purifie et guérit le cœur malade du prêtre.

Telle étant son expérience, laquelle ne fit que s'amplifier et s'approfondir, l'image qu'elle porte en elle de l'apôtre parfait ne peut être que celle d'un être parvenu à l'union de l'Amour par la voie des faveurs mystiques. Car sainte Thérèse se regarde comme ayant été spirituellement modelée par des

(49) *Vie*, XXXIX, 5-6.
(50) *Montée du Mont Carmel*, l. III, ch. II, p. 313 (éd. Desclée, 1949).
(51) *Vie*, I, 4.

grâces d'exception: ses visions et révélations. Ce sont des visions intérieures (figuratives) associées à des visions intellectuelles (sans images) qui lui ont révélé progressivement la majesté et la beauté de Dieu, son amour pour les hommes, la laideur du mal, le néant du créé (au prix du Créateur) et qui ont mis dans son cœur dilaté la passion de sauver des âmes (52). Et c'est pourquoi nous la voyons si ardente à convertir à la contemplation un Père Garcia, qu'elle regarde comme un clerc éminent, voué néanmoins à une certaine médiocrité apostolique, s'il n'aspire et ne s'offre à la perfection de l'Union. L'apôtre, sous sa forme type et modèle, est l'homme donné à Dieu. Se donner à Dieu c'est, à la lettre, lui abandonner tout ce qu'on a, tout ce qu'on est. C'est être devenu indifférent, étranger à tout ce qui n'est pas Lui (53). Alors Dieu vient — s'il Lui plaît — combler ce vide (54). Il habitera l'âme, nette de tout, de l'homme donné, abandonné; et celui-ci sera alors apôtre parfait: il sera un nouveau S. Paul. Car S. Paul, pour sainte Thérèse, est évidemment l'homme des Septièmes Demeures et du Mariage spirituel et c'est de cette grâce qu'il tire sa puissance d'apostolat (55). Modèle des apôtres, il est en même temps modèle des mystiques, car brûlé d'amour de Dieu, il délaisse les caresses de Dieu pour s'offrir aux coups des hommes: « Est-ce que, par hasard, il alla se cacher pour jouir de ses faveurs spirituelles sans s'occuper d'autre chose ? Vous savez bien ce qu'il en est: il ne prenait pas un jour de repos et il ne se reposait pas non plus la nuit, l'employant à gagner son pain. » Comment Paul a-t-il pu supporter ses épreuves, si ce n'est « par l'effet de visions et de la contemplation véritables, venues de Notre-Seigneur et non de l'imagination ou de la tromperie du démon ? » (56).

Ainsi, sans le moindre doute, l'idéal de la grande mystique n'est pas un idéal contemplatif au sens resserré du mot. Une contemplation qui s'abrite constamment des courants d'air du monde, ce n'est pas assez dire qu'elle l'écarte, elle la réprouve et la bannit comme un gaspillage. Prise à la lettre, la formule plotinienne: « Fuir seul avec le Seul » lui eût paru incomplète et mauvaise. Non! son apôtre ne fuit pas; il s'écarte pour un temps, le temps de se forger et de se tremper l'âme, afin d'en faire un bon instrument. Chaque apôtre, comme S. Paul, aura ses années d'Arabie, après quoi, ses grâces gratuites, si Dieu

(52) *Vie*, XXXVII, *passim*. Cp. *Château*, sept. dem., IV, passim.
(53) *Vie*, XI. 4
(54) *Ibid.*; *Château*, sept. dem., II, 7.
(55) *Chem. de la perf.*, XXXII, 12.
(56) *Château*, sept. dem., IV, 5.

veut les donner, il les répandra sur ses frères. C'est, assure-t-elle, une grande illusion de croire qu'on puisse aimer Dieu sans aimer d'un même amour le prochain. Ce sont deux amours qui ne peuvent, dans le cœur de l'homme, être à deux niveaux et c'est l'amour du prochain qui marque où en est l'amour de Dieu. S'il est petit, petit est l'amour de Dieu; et s'il était absent, l'amour de Dieu, fît-il verser des larmes de tendresse, serait une comédie de l'organisme (57).

Sainte Thérèse n'ignorait pas les controverses sur Marthe et Marie, symbole des deux genres de vie. Or, il est remarquable qu'ayant choisi la part de Marie, elle refuse de la déclarer *absolument* la meilleure. Marie, comment prierait-elle, si Marthe ne faisait la cuisine ? Et comment inviter le Seigneur chez soi, si on ne lui donne pas à manger ? Il a faim. Les âmes sont sa nourriture (58). L'apôtre doit donc associer Marthe et Marie, l'orante et la cuisinière. Et que l'orante ne se croie pas oubliée à la cuisine, car « Dieu est parmi les pots » (*en la cocina, entre los pucheros anda el Señor*) (59). Les Carmélites ne peuvent courir le monde et y convertir en prêchant, et la Sainte s'en plaint: « Nous autres femmes nous ne sommes bonnes à rien! « (*Ya que las mujeres no somos para nada*) (60). Ce n'est pas une phrase en l'air. Elle brûlait, dit le P. Gracián, d'agir par la prédication et, pour tromper son désir, elle y poussait son « cher fils », lui donnant maints conseils (61). D'ailleurs, même dans leur ségrégation et leur solitude, les Carmélites peuvent unir Marthe et Marie: elles doivent exercer un apostolat réduit mais intense et efficace. Chacune peut convertir ses sœurs à une vie supérieure en s'engageant elle-même bravement dans le sentier étroit qui monte au sommet du Carmel. *Objection:* « Mais ce n'est pas là convertir! Les Carmélites ne sont-elles pas toutes avancées en vertu ? » *Réponse:* « En voilà une raison! Plus elles seront parfaites, plus leur louange plaira au Seigneur et plus leur oraison profitera au prochain » (62). Chaque Carmélite peut donc unir les deux modes de vie et pratiquer l'apostolat général en visant au particulier.

Mais, est-il vraiment possible d'unir Marthe et Marie ? Qu'on puisse faire oraison, puis se livrer aux œuvres, et retrouver l'oraison, personne n'y contredit; mais il est permis de

(57) *Château*, six. dem., VI, 7; et cinq. dem., III, 12.
(58) *Château*, sept. dem., IV, 12.
(59) *Fondations*, V, 8.
(60) Référence égarée.
(61) *Obr.*, V, p. 11, n. 1.
(62) *Château*, sept. dem., IV, 15.

douter qu'à la fois et au même moment, on puisse être Marthe et Marie. Cela est possible, déclare Thérèse. Je le sais d'expérience. Car sa volonté étant rivée à Dieu — ce dont elle avait conscience claire et constante — ses autres facultés restaient libres pour des emplois actifs, profanes ou religieux. Etonnée, elle consulta François de Borgia, qui lui dit qu'elle était dans le vrai et que c'était chose normale (63). (De fait, parmi d'autres, Marie de l'Incarnation, la grande Ursuline, note que l'état d'union, chez elle « foncier et permanent », était comme un « séjour » d'où ne la tirait aucune occupation) (64).

De ce que l'idéal de sainte Thérèse se place à la cime de l'union, il ne suit pas qu'elle refuse à des hommes à qui Dieu n'accorde pas la grâce insigne du mariage spirituel de pouvoir se livrer méritoirement et utilement au travail apostolique. Elle le sait bien, puisqu'elle dit en avoir fait progresser beaucoup en un temps où elle était fort imparfaite (64[a]). L'important c'est d'avoir le regard fixé vers le sommet et d'y tendre dans la mesure de ses forces et des visées de Dieu. Tous ne seront pas apôtres parfaits. L'apôtre parfait est un homme *transformé*. Dieu fait la transformation. L'homme ne peut que s'y offrir. Si la chose est, dans son détail, difficile à certains, à beaucoup même, impossible, elle est, en soi, infiniment simple : l'homme appelle Dieu dans son âme en y faisant place nette. Sur le détachement absolu, comme condition de la venue de Dieu dans l'âme, sainte Thérèse insiste (65). Le don entier de Dieu demande le don entier de l'homme. Ceux qui visent moins haut restent soumis à un sérieux effort de détachement : le prédicateur qui n'est pas indifférent au jugement du monde, aux honneurs, à l'intérêt, ses sermons changent peu les hommes et, manquant de flamme intérieure, comment allumerait-il l'amour de Dieu chez les autres ? D'ailleurs, l'homme non détaché de tout n'est pas un homme libre et sa parole est entravée. Si les premiers apôtres étaient ardents et efficaces, c'est qu'ils avaient tout laissé pour Dieu (66).

L'apostolat n'est donc pas un travail où l'on doive s'aventurer légèrement. Il y faut une préparation forte, lente et profonde. On ne doit pas voler sans plumes. L'expérience personnelle de sainte Thérèse, c'est que la voie des faveurs mystiques est la meilleure, parce que c'est « un chemin de traverse » :

(63) *Obr.*, II, p. 32 (*Rel.* V). Cp. *Chemin*, XXXI, 5.
(64) Cité dans Poulain, *Grâces d'oraison*, 10[e] éd., ch. XIX, n° 30.
(64a) *Château*, cinq. dem., III, 2.
(65) *Chemin*, XV, 4 ; XVI, 9 ; XXVIII, 12 ; *Château*, quatr. dem., III, 10 ; *Vie*, XI, 3 ; XXVII, 12.
(66) *Vie*, XVI, 7-8.

mais c'est une voie où l'on ne s'introduit pas à volonté. On ne la choisit pas. Dieu la choisit pour vous. Ceux à qui Il ne l'ouvre pas n'ont pas moins de mérite, au contraire. Qu'ils travaillent dans l'union de conformité à la volonté de Dieu et leur travail sera excellent (67).

La préparation de l'apôtre n'est pas seulement ascétique, et l'apôtre accompli n'est pas seulement riche de grâces : il doit être savant. Le *letrado*, l'homme de doctrine, a joué un rôle capital et constant dans la vie de la Sainte. Elle le consulte sans cesse et, même s'il ne connaît pas d'expérience les voies mystiques, ses avis sont précieux, car il sait la théologie et l'Ecriture. Il est notable, et on doit le rappeler, que sainte Thérèse ayant eu ses états d'oraison vérifiés et homologués par des Spirituels comme S. François de Borgia et S. Pierre d'Alcantara, n'en a pas moins continué de consulter de simples théologiens. C'est pourquoi elle travaillait à engager dans la voie contemplative des hommes comme le P. Garcia, un P. Ibañez, un P. Bañez, un P. Gracián : ayant un solide fond théologique, s'ils devenaient des hommes d'oraison, ils seraient des apôtres complets. « Je ne cesse de recommander à Dieu, écrit-elle, les hommes de savoir, car je vois bien qu'un seul d'entre eux, s'il est parfait, brûlant d'amour de Dieu, fera plus de bien qu'une foule d'autres vivant dans la tiédeur » (68).

L'épreuve du monde est dangereuse pour l'apôtre, s'il l'abordait sans formation suffisante. Solidement formé, il n'a rien à craindre. Bien mieux, pour l'âme forte et armée, le monde est plutôt un stimulant et un tremplin ; à condition, assurément, que l'oraison reste la source de son action et qu'il se ménage des oasis de solitude (69).

Elle est désirable et nécessaire, la solitude. On y est près de Dieu et sans proche occasion de l'offenser. Mais si le service du prochain le réclame, il faut s'en arracher. Peu importent les fautes vénielles où l'on tomberait alors. Si l'on donne moins à la prière, on la remplace par des élans vers la prière et la solitude. Ces désirs lancés vers Dieu, au cœur de l'action, enflamment mieux l'amour que de longues heures de réflexions spirituelles (70). Au surplus, on le sait, le contact du monde et de ses vices mêmes arrive, pour le contemplatif éprouvé, à n'être plus nocif : « Il peut se mêler à toutes sortes de gens, aux plus mondains et vicieux. » Ce n'est pas assez dire qu'il

(67) *Château*, six. dem., IX, 17. Cp. *cinq. dem.*, III, 3.
(68) *Obr.*, II, *Rel.* III, p. 18.
(69) *Fond.*, V, 15-17.
(70) *Ibid.* Cp. *Château*, six dem., VI, 3.

n'est pas en danger: il en deviendra meilleur étant une de « ces âmes fortes que le Seigneur choisit pour travailler au bien des autres » (71).

Sainte Thérèse, bien qu'elle ait réformé le Carmel dans le sens d'une clôture plus stricte et de la solitude, ne livre pas, par cette œuvre, la clé et le tout de sa nature bouillonnante de désirs (« il importe beaucoup de ne pas resserrer nos désirs ») (72). A côté de la contemplative, ou plutôt indissolublement unie à la contemplative, il y a en elle une femme puissamment orientée vers l'action sur les âmes: elle pleurait de ne pouvoir aller apprendre sa foi aux Indiens; elle frémissait de savoir que l'hérésie se répandait en France et ailleurs. Sauver des âmes lui semblait supérieur au martyre. Qu'aurait-elle fait si son statut social n'eût été celui d'une Castillane du temps de Philippe II ? Devant divers regrets exprimés avec véhémence, on se prend à douter que sa vocation contemplative ait été aussi *essentiellement* qu'on le suppose, *exclusive* (73). Sa double orientation est manifeste: elle aspire à s'écouler en Dieu; mais un sûr instinct l'avertit du danger: ces faveurs dont elle jouit, ne peuvent être entièrement pour elle. Si Dieu l'affine par des jubilations entrecoupées d'exquises tortures, c'est qu'Il veut faire d'elle un instrument. Serait-il possible que l'âme épousée par le Fils de Dieu eût un autre sort que Lui-même, celui d'être donné aux hommes en pâture ?

Après avoir fondé *San José*, « ce petit recoin de Dieu ». Thérèse, comblée de grâces, s'inquiéta des richesses qu'elle ne pouvait partager. « Souvent il me semblait être comme une personne qui tient en réserve un grand trésor et désire en faire part à tous; mais qui, ayant les mains liées, ne peut le distribuer. Il me semblait que mon âme était enchaînée parce que les grandes grâces que le Seigneur me faisait alors étaient comme gaspillées, si elles n'étaient que pour moi » (74). Un Franciscain, alors, lui parla des Indiens. Elle fut bouleversée de savoir que tant d'hommes vivaient en dehors de la vérité et elle implora Dieu, avec force larmes, de donner vertu à sa prière, puisqu'elle *ne pouvait faire plus* (*ya que yo no era para más*) (75).

(71) *Vie*, XXI, 11. — Le contemplatif s'appliquant aux œuvres, dit Ruusbroec, s'il tombe dans des fautes vénielles, « elles sont, par le retour amoureux vers Dieu, comme une goutte d'eau dans une fournaise. » (*Ornement*, ch. LXXIII).

(72) *Vie*, XIII, 2 sq.

(73) *Vie*, XX, 26; XXI, 4-5.

(74) *Fond.*, I, 6.

(75) *Fond*, I, 7.

On voit le tort que ferait la *doctora mistica* à la *mujer apostólica*, si l'on restait fasciné par la description minutieuse de ses états intérieurs. Bien que tout converge vers l'absorption de l'âme en Dieu, vers ce mariage où « l'esprit de l'âme devient une même chose avec Dieu », cette divinisation ne peut l'éloigner d'aucune œuvre, car, la marquant de la Croix, elle l'a faite une esclave de Dieu, « pour être vendue comme l'esclave de tous, comme Il l'a été Lui-même » (76).

Bien avant les plus hauts états mystiques, l'âme donnée à Dieu reçoit une connaissance de la malice du péché, un amour des pécheurs et une soif de les sauver que des années de méditation sur ces thèmes sont impuissants à procurer. La sainte regarde cette grâce torturante comme manifestement infuse. Elle est le privilège des âmes que Dieu regarde « comme siennes »; elle « hache l'âme et la broie, sans qu'elle y travaille en rien, et même parfois contre son gré » (77). Il n'y a rien là qui ressemble aux sentiments acquis par la rumination de certaines vérités, proposées par l'entendement et appréhendées par la sensibilité. Nul amour du prochain né de l'industrie humaine, même fécondée par la grâce, n'approche en intensité et puissance de ce même amour tel qu'il brûle au Cœur de Dieu. Bien qu'il s'engendre de l'amour de Dieu et y soit essentiellement subordonné, l'amour des hommes, quand il est versé directement dans l'âme par Dieu, se subordonne la délectation de l'amour de Dieu. C'est ce qu'exprime sainte Thérèse, dans une de ses *Exclamations :*

« Oh Jésus! Qu'il est grand votre amour pour les enfants des hommes! Et quel plus grand hommage peut-on vous faire que de vous quitter pour l'amour d'eux et les servir ? » (78).

Observons, pour finir, que Jean de la Croix est loin de s'opposer ici, comme on pourrait le croire, à sainte Thérèse. Quelle erreur de jûcher sur un Himalaya d'où l'on ne voit plus les hommes ce mystique nourri de St. Paul! Comme elle, il savait que la *fin* du progrès contemplatif est *l'amour et le zèle du prochain* et, dans les paroles de Jésus enfant à ses parents : « Ne savez-vous pas qu'il faut que je sois aux affaires de mon Père ? » il voyait un appel à travailler avec Dieu : « à être son coopérateur, en convertissant et ramenant les âmes ». C'était, pour lui, « une vérité évidente que la compassion pour le prochain croît d'autant plus que l'âme s'unit davantage à

(76) *Château*, sept. dem., I, 8; III, 8; IV, 8.
(77) *Château*, cinq. dem. II, 11 sq.
(78) *Obr.*, IV, Exclam. II, p. 273.

Dieu par amour; car, plus elle aime, plus elle désire que ce même Dieu soit aimé et honoré de tous. Et plus elle le désire, plus elle y travaille, aussi bien dans l'oraison que par tous les autres moyens nécessaires qui lui sont possibles. Et en ceux qui sont ainsi possédés par Dieu, la ferveur et la force de leur charité sont telles, qu'ils ne peuvent se rétrécir ni se contenter de leur propre et seul profit; mais plutôt, comme il leur paraît peu d'aller seuls au Ciel, ils cherchent avec angoisses, avec un amour tout céleste et des diligences exquises à emmener au Ciel avec eux un grand nombre d'âmes. Et ceci naît du grand amour qu'ils ont pour leur Dieu; c'est là le fruit propre et l'effet de l'oraison et de la contemplation parfaites » (79).

Olivier Leroy.

(79) Parole de Jean de la Croix rapportées par le P. Eliseo de los Mártires, qui les avaient entendues de sa bouche. Je les emprunte à la traduction qui en est donnée dans *Œuvres*, édition du P. Lucien-Marie de S.J., Desclée, de Brouwer, 1949, p. 1369-1371.

# NOTES ET DOCUMENTS

## "PHILOSOPHIE" ET "PHILOSOPHE" dans quelques Œuvres de Jean CHRYSOSTOME

Dans un article sur les termes « philosophie » et « philosophe » dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles (1) Gustave Bardy a mis en relief la manière dont ces termes ont passé du sens profane au sens chrétien. « Déjà pour les Grecs, dit-il, les philosophes étaient à la fois les maîtres qui enseignaient une doctrine et des modèles qui en pratiquaient les règles. Le christianisme a commencé par s'opposer à la philosophie païenne et par la consommer. Mais dès le milieu du second siècle, un certain nombre de ses fidèles ont appris à le regarder comme une philosophie supérieure, si bien que les meilleurs d'entre eux ont fini par être considérés comme de vrais philosophes, voire comme les seuls vrais » (2).

C'est un des Apologistes, Justin, qui a le premier assimilé le christianisme à une philosophie (*Apol.* I 8, 1). Chez Clément d'Alexandrie les termes « philosophie » et « philosophe » ont encore le plus souvent leur signification traditionnelle, il est vrai, mais en même temps ils font déjà définitivement partie du vocabulaire chrétien. Bardy fait remarquer que chez ce théologien Alexandrin « philosophie » peut avoir le sens de sagesse chrétienne et de perfection chrétienne (3). Pour cette dernière signification, est caractéristique p.e. *Strom.* II 5, 22 : « L'Ecriture dit qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'être philosophe. » A partir de cette époque le terme se rapporte régulièrement à

(1) *Rev. d'ascétique et de mystique*, 25, 1949, p. 97-108.

(2) *Art. cité*, p. 108.

(3) Comp. aussi K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rome 1954², p. 209 ; J. Quasten, *Patrology II*, Utrecht-Anvers, 1953, p. 20-21 ; C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* I, Munich 1954, p. 293 s. ; Sophocles, *Lexicon*, p. 1145, donne quelques références pour philosophie au sens chrétien (appliquée au christianisme depuis Justin, Trypho 8 ; appliquée au monachisme depuis Eusèbe).

la manière de vivre en chrétien. Bardy a relevé quelques points essentiels de cette évolution et il finit par s'arrêter à l'usage qu'Eusèbe de Césarée fait de notre terme, c'est-à-dire « doctrine et vie chrétiennes, ou plus précisément vie ascétique » (comp. *Praep. Evang.* XII 29).

Nous voudrions y ajouter quelques données prises dans quelques œuvres de Jean Chrysostome (4). On sait que « philosophie » au sens chrétien est devenu assez fréquent chez les auteurs chrétiens du quatrième siècle. C'est certainement le cas chez Jean Chrysostome, qui continue la ligne qui va de Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée.

En premier lieu il faut attirer l'attention sur le fait que le prédicateur célèbre d'Antioche ne parle qu'assez rarement des philosophes païens. Cet usage du terme pâlit devant le grand nombre de fois qu'on y trouve une nuance chrétienne. L'attitude de Jean Chrysostome à l'égard de la philosophie profane semble généralement être négative. Souvent le contraste entre la philosophie profane et le christianisme est voulu, p.e. P.G. 48, 820 (*Adv. Jud.*) : Des gens simples, dit-il, tels que des pêcheurs, des publicains et des constructeurs de tentes font des miracles et réduisent au silence les philosophes. Pour préciser il ajoute quelquefois à « philosophie » : « de ceux de dehors » ou quelque terme semblable, p.e. P.G. 49, 121. En même temps que les philosophes grecs Chrysostome mentionne parfois les rhéteurs (P.G. 48, 820 ; 48, 830 ; 48, 994 ; 48, 1041). De caractère général et bien connue grâce aux écrits stoïciens est encore la remarque qu'il ne faut pas juger le philosophe d'après sa chevelure, son bâton ou son manteau, mais d'après sa vie et son caractère (P.G. 48, 557). Dans un autre passage Chrysostome dit qu'il faut juger le philosophe plutôt d'après ses œuvres que d'après ses théories. Il n'est pas nécessaire, selon Chrysostome, que la philosophie et la science aillent ensemble. Selon lui les simples gens de la campagne, qui les jours de fête vont à l'église d'Antioche, sont plutôt dignes du nom de philosophes que ceux qui pensent avoir des droits à ce titre (P.G. 49, 175). Ce qui

(4) MIGNE P.G. 48-51. Comp. aussi. Kfl TREU, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem « Dion »*, Berlin 1958, p. 83 : « φιλοσοφία ist für die jüdische Religion bei Philon und Josephos, für die christliche bei den Kirchenvätern ein ganz geläufiger Ausdruck, ebenso wie die Mönche als die vollkommensten Christen bis in das byzantinische Mittelalter hinein φιλόσοφοι heissen (vgl. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* IV, Berlin 1944, 123 ; F. DÖLGER, *Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit*, in : *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, 197 ff.) » ; Y. AZÉMA, THÉODORET DE CYR, *Correspondance* I, *Sources Chrétiennes* 40, Paris 1955, p. 114, note 4.

compte pour Chrysostome c'est en premier lieu la manière de vivre en chrétien. Quiconque vit parfaitement selon les lois du christianisme d'après lui mérite le titre de philosophe. Sous ce rapport est intéressante encore la remarque selon laquelle la pauvreté prédispose tout spécialement à une manière de vivre philosophique (P.G. 49, 237 *Ad illustr. catech.* II « Ne dis donc pas: Comment est-ce que je peux être philosophe étant artisan et pauvre homme ? Justement par cela tu peux être très bien philosophe. C'est que la pauvreté est plus propre à une vie religieuse que la richesse et travailler vaut mieux pour celle-là que non travailler, de telle manière que la richesse est plutôt un obstacle pour ceux qui ne sont pas sur leurs gardes »). Et ailleurs Chrysostome dit à propos de la parabole du pauvre Lazare et du riche avare (P.G. 48, 1008, *de Laz. IV*): « La méditation de cette parabole est pour les riches une école et une base de philosophie parfaite. » Dans la même série d'homélies il fait la remarque (P.G. 48, 1031, *De Laz.* VI) selon laquelle le pauvre qui pèche se repent plus facilement que le riche: c'est la pauvreté qui lui apprend la philosophie par la voie de la contrainte. Le fait de ne pas posséder la culture hellénique de son temps ne constitue pas un obstacle à être nommé philosophe. C'est ainsi qu' Paul est appelé « homme sans culture » et « philosophe » en même temps (P.G. 49, 290; comp. aussi P.G. 49, 190: sur le contraste avec les philosophes grecs).

La seule philosophie parfaite, selon Chrysostome, est la doctrine chrétienne (5) et la manière de vivre en chrétien. Il signale que la vie selon la doctrine du Nouveau Testament est plus exigeante que la vie pendant la période de l'Ancien Testament. Le christianisme, supérieur à toutes les autres philosophies, l'emporte aussi sur la période de préparation de l'Ancien Testament (6). Abraham et Isaac, Chrysostome les appelle des hommes admirables (P.G. 48, 1025, *De Laz.* V), mais des chrétiens on peut exiger plus que de ceux qui vivaient aux temps de l'Ancien Testament. « On exige de nous aujourd'hui une plus

(5) Quelquefois « philosophie » comprend la doctrine et la vie chrétienne, toutes les deux. Dans le texte suivant l'accent est mis sur la doctrine: P.G. 49, 240 (*Ad illuminandos catech.*): Chrysostome dit aux catéchumènes, concernant la superstition qu'on trouve encore chez eux: « Et tu n'as pas de honte et tu ne rougis pas qu'après avoir reçu une telle doctrine (« philosophie ») tu t'émerveilles de cela ? (sc. les pratiques païennes) ». Comp. P.G. 49, 189 (philosophie comprend la vie et les actions); P.G. 48, 588: Celui qui sans s'occuper des œuvres se montre philosophe dans ses paroles seulement n'apporte pas grand profit à son auditeur.

(6) Comp. Bardy, *Art. cité*, p. 105: Clément d'Alexandrie a opposé quelquefois la philosophie hellénique à la philosophie barbare; cette dernière est la pensée juive.

grande philosophie que de ceux-là ». Comp. P.G. 48, 935 (*Adv. Jud.* VIII) : « S'il a dit cela aux Juifs, alors beaucoup plus encore à nous, qu'il a menés à une philosophie plus sublime ». P.G. 48, 972 (*De Laz.* I) : « Car cela est aussi une grande méchanceté et non seulement à présent, quand on exige de nous une telle philosophie, mais aussi au commencement aux temps de l'Ancien Testament, quand on n'enseignait pas encore une telle philosophie, mais aussi au commencement, aux temps de l'Ancien Testament cette perfection de la philosophie n'avait pas encore été atteinte : P.G. 48, 977 (*De Laz.* I) : « Il ne savait pas encore être un si grand philosophe, parce que le temps de cet enseignement n'était pas encore venu ». Le contraste avec l'Ancien Testament est suggéré aussi par l'expression πᾶσα φιλοσοφία (P.G. 48, 787, *Contra Anomoeos* X) : « Mais il vint (sc. le Christ) avec l'intention de nous mener à la philosophie parfaite ». Comp. P.G. 48, 573 : « Quand l'époque était venue où la philosophie était arrivée à son comble » (7).

Un emploi remarquable du terme « philosophie », qu'on trouve pour la première fois chez Eusèbe de Césarée (8) est celui de la perfection de la vie monastique (9). On sait que chez les moines plusieurs termes chrétiens ont reçu une signification plus spéciale, un rétrécissement de sens, provenant de la conception selon laquelle les moines sont les chrétiens par excellence (c'est ainsi que le terme ἀδελφοί qui primitivement désignait les chrétiens en général, est devenu un équivalent de « *monachi* »). Philosophie pour Chrysostome renfermant la perfection personnelle et l'exercice héroïque des vertus, il est bien explicable que le terme se rapporte à la vie monastique. Comp. p.e. P.G. 48, 623 (*De Sacerd.* I) : « Pratique la vie bienheureuse des moines et la philosophie véritable », où les expressions vie monastique et philosophie véritable se trouvent

(7) Les prophètes de l'Ancien Testament sont des philosophes aussi. Ainsi on lit dans un passage sur le prophète Jonas (P.G. 49, 209) qu'il vient chez les Ninivites et que ceux-ci se convertissent grâce à ses paroles « bien qu'ils n'eussent jamais entendu parler un philosophe. » Comp. PG. 50, 72 (sur les prophètes en général) ; P.G. 48, 712 (*De incomprehensibili Dei natura* II) ; P.G. 50, 689 (*De Droside martyre*).

Pour désigner le sens chrétien de philosophie Chrysostome ajoute parfois un attribut, p.e. P.G. 48, 1021 (*De Laz.* V) : « selon le Christ » et P.G. 48, 996 (*De Laz.* III) : ἄνω.

(8) Comp. SOPHOCLES, *Lexicon*, s.v.

(9) Voir BARDY, *art. cité*, p. 107 : « A la date où écrit Eusèbe, le véritable chrétien n'est plus celui qui vit dans le monde en observant de son mieux les principes évangéliques, c'est déjà celui qui se retire du monde pour mener l'existence des ermites, si bien qu'il n'y a plus de différence entre philosophe et ascète. »

côte à côte. Le passage P.G. 48, 652 (*De Sacerd.* III) se rapporte aussi aux moines: « Beaucoup de gens font de grands progrès dans la philosophie vivant dans le désert et jeûnant, mais ils subiraient une perte s'ils prenaient contact avec la masse » (10). De plus, P.G. 50, 190: Priscilla et Aquila, dit Chrysostome, possèdent une « philosophie plus exacte » que ceux qui vivent dans les couvents (11).

Il est bien remarquable que « philosophie » est employé aussi quelquefois en parlant de la constance d'un martyr dans les tortures: P.G. 50, 523: « La philosophie du martyr Meletius n'a pas été rompue par les tortures ». Comp. P.G. 50, 677: « En souffrant il (sc. le martyr Barlaam) montrait la philosophie des puissances incorporelles dans son corps mortel »; P.G. 50, 662 (*Homilia in martyres*): « tu as marché sur les traces de sa philosophie ». La supposition est justifiée que le point de départ de cette évolution sémantique ait été l'emploi du terme philosophie pour désigner la vie monastique ou une des vertus principales de la vie ascétique. Tandis que la plupart des parallèles ont suivi la voie qui va du martyr au moine (le moine a succédé au martyr comme figure héroïque et lui a emprunté plusieurs traits), ce terme aurait suivi alors la voie inverse. Cela semble assez probable vu le fait que le terme « philosophie » est employé souvent dans un contexte ascétique (12).

Le terme philosophie se rapporte souvent à l'exercice héroïque des vertus. Spécialement il est en relation avec les vertus qui demandent la victoire sur soi-même et la maîtrise de soi. C'est ainsi qu'on est appelé philosophe parce qu'on sait maîtriser sa colère: P.G. 49, 216 (*Ad populum Antioch.* XXI)

(10) Comp. P.G. 48, 656 τὴν ἀνωτάτω φιλοσοφίαν; P.G. 49, 172 « leur propre philosophie ».

(11) De quelques autres textes aussi il appert que Chrysostome ne se laisse pas entraîner à une exaltation extrême et étroite de la vie monastique. Qu'on compare P.G. 48, 588: Il est possible aussi pour celui qui est marié de suivre cette philosophie: il est possible de se restreindre dans le mariage aussi. On peut s'imposer abstention pour ce qui est des vêtements, de la nourriture, etc. (« pratiquer l'autre philosophie »).

(12) Nous ne voulons pas parler ici de la tournure φιλοσοφεῖν περί d'ailleurs assez fréquente chez Chrysostome (p.e. P.G. 48, 977, *de Laz.* I sur la résurrection), « tenir des spéculations sur, méditer sur ». De la même manière le substantif est employé: P.G. 49, 258 « et la philosophie (= méditation) sur la résurrection ». Nous passons sous silence aussi la signification « sens profond », p.e. P.G. 49, 394 (*De coemeterio et de cruce*): « car le terme aussi est utile pour nous et plein de beaucoup de philosophie » (où Chrysostome dit que le terme *coemeterion*, se rapportant à κοιμᾶσθαι, suggère clairement la conception chrétienne de l'immortalité de l'âme). Comp. P.G. 50, 624; P.G. 49, 169.

« Oh! empereur très humain, très philosophique et plein de piété » (s'adressant à l'empereur Théodose). P.G. 49, 216 (*Ad popul. Antioch.* XXI; prière pour Flavien à l'empereur Théodose lui demandant d'être clément dans son châtiment): « car plus que les armes, l'argent et le grand nombre de ses sujets, philosophie de l'âme et clémence honorent l'empereur » (13). L'opposition de philosophie et de colère se trouve aussi dans P.G. 49, 267: « Quelqu'un est-il en colère ? », dit Chrysostome, « amène celui qui vit en philosophe ». P.G. 48, 794 (*Contra Anomoeos*) « Si vous avez triomphé de votre emportement, vous avez montré une grande philosophie ». P.G. 49, 203 (l'ennemi ne devient pas pire quand on se réconcilie avec lui). « Il acceptera complètement votre philosophie, il respectera votre bienveillance selon sa propre conscience » (14).

Plusieurs fois philosophie est employé à côté de termes comme endurance, patience, courage. P.G. 48, 1000 (*De Laz.* III) près d'endurance (exigée pour la vigilance dans la prière et pour être délivré de la convoitise des biens d'autrui). P.G. 48, 1017 (*De Laz.* V) à côté de courage, patience et endurance. P.G. 49, 168 parallèle avec patience (dans la tristesse). Comp. P.G. 48, 805 (*De Christi divinitate, Contra Anomoeos* XII, sur l'homme qui était malade depuis trente-huit ans): « Comment ne va-t-il pas de soi que toute sa philosophie était épuisée pendant un si long temps ? ». Et P.G. 48, 806 (sur le même): « Son âme était devenue plus philosophique encore pendant cette longue période ». P.G. 49, 100 (les armes du juste contre le lion rugissant) « philosophie » se trouve à côté d'endurance, patience, mépris pour toutes les choses de ce monde. P.G. 48, 591, à côté de courage: « Atteindre à la perfection des anges comme Elie, Elisée et Jean, quelle philosophie ne faut-il pas posséder pour cela! » P.G. 48. 569: il faut montrer philosophie et patience. Le terme de philosophie a quelquefois la nuance de sobriété, comp. p.e. P.G. 49, 104 (*Ad Antioch.* IX) sur les non-chrétiens: « car ils ne savent pas être philosophes. Ils ne mangent pas pour se nourrir, mais jusqu'à la satiété ». Comp. encore P.G. 48, 588: à côté de « vivre d'une manière sobre ». P.G. 50, 421: le chemin difficile a été montré par les apôtres « pour lequel il faut avoir une âme philosophique et éveillée » (*sobriae et vigilis animae*) (15).

(13) P.G. 49, 168; comp. 49, 182 (de ceux qui, résignés et soumis, subissent leur punition); P.G. 49, 305 (accompagné d'humiliation et de contrition); P.G. 49, 77 (des Ninivites qui font pénitence).

(14) Comp. encore P.G. 48, 990 (*de Laz.* III) où philosophie figure à côté de φιλοστοργία.

(15) Comp. P.G. 49, 186; 50, 689; 49, 70; 49, 157.

Nous avons donc constaté que les termes « philosophie » et « philosophe » chez Chrysostome, employés surtout dans un sens chrétien, se réfèrent plus aux œuvres qu'aux théories, conformément à l'évolution de la philosophie profane qui depuis l'époque hellénistique-romaine veut donner avant tout une règle de vie. Tandis que « philosophie » peut désigner le christianisme ou la vie selon les préceptes chrétiens, dans la plupart des cas il s'agit d'une vie ascétique (16) ou de vertus qui demandent une grande perfection. Le terme a une relation étroite avec des vertus comme sobriété, maîtrise de soi, constance et patience. Il est significatif que les moines sont appelés philosophes jusque dans la période byzantine. La philosophie chrétienne selon Chrysostome ne suppose pas de grandes connaissances. Et Chrysostome attire l'attention sur le contenu philosophique important des écrits de s. Paul, bien que l'auteur appartienne aux gens peu cultivés.

Oldenzaal G.J.M. BARTELINK.

(16) Cela représente l'usage commun. Pour ne citer qu'un seul exemple: GRÉG. NAZ., *Oratio VII In laudem Caesarii fratris*, cap. 9, P.G. 35, 765 A: « Ensuite je me résolus à être philosophe et à me convertir à la vie parfaite. »

# Du collège Sainte-Barbe à la Sorbonne
# Pierre Favre (1506-1546)

Un jeune Savoyard se présentait en 1525 au collège Sainte-Barbe, à Paris, où il allait vivre dix années décisives : à son départ, en 1536, Pierre Favre est maître ès-arts ; il est prêtre aussi, et il s'est agrégé à un groupe, composé en majorité d'Espagnols, décidés au service du Seigneur et de l'Eglise, soit aux Lieux saints, soit directement à la disposition du Pape.

Formation intellectuelle et formation spirituelle ont marché de pair. Répétiteur d'Ignace de Loyola, il en devient le disciple spirituel de prédilection. « Missionnaire et théologien », il parcourra en quelques années la France, l'Italie, les Pays-Bas, le Portugal, l'Espagne et l'Allemagne, tour à tour prédicateur et confesseur dans le duché de Parme, appelé au Colloque de Worms, s'entretenant à Barcelone avec le duc de Gandie, le futur saint François de Borgia, prêchant dans les chartreuses de Mayence et de Cologne, à la cour de Jean III de Portugal, d'où il rejoindra, à petites étapes, Rome, pour y mourir le 1er août 1546, alors que Paul III l'envoyait, avec ses compagnons Jacques Laynez et Alphonse Salmeron, comme son théologien au concile de Trente qui s'ouvrait. Conversations (apologétiques, théologiques, spirituelles), leçons d'Ecriture sainte, conférences, exhortations, sermons, direction de conscience, prédication des tout nouveaux *Exercices spirituels* d'Ignace, tels sont partout l'emploi du temps et l'apostolat de Favre : guide spirituel très sûr, c'est également un homme simple, affable, engageant, qui attire la sympathie et l'amitié.

Angoissé par la réforme de l'Eglise, anxieux des défections retentissantes qui aboutissent à un nouveau monde religieux, le protestantisme, ouvert à la tradition théologique et spirituelle du moyen âge comme au mouvement humaniste du siècle, Favre répond aux terribles problèmes du moment avec sa foi solide de terrien, avec son intelligence du mystère chrétien que lui a donnée sa culture de « théologien de Paris », avec le profond ressourcement de sa vie spirituelle, éprise de pureté, — n'a-t-il pas fait vœu de chasteté à douze ans ! —, de paix de l'âme, — Ignace lui a révélé les règles du discernement intérieur —, de don généreux de lui-même à la suite du Christ-

Roi et du Christ au Cœur blessé. Il le servirait coûte que coûte en son Eglise, régie par son Vicaire, et en la Compagnie d'Ignace qui se voue exclusivement à la réforme de l'Epouse du Christ.

Le *Mémorial* est l'un des témoignages les plus considérables qui nous restent de cette activité extérieure et de cette vie spirituelle. Tel est le titre que plusieurs manuscrits anciens donnent au journal spirituel que Favre tint, non sans interruption, de 1542 au début de 1546 : *Sequitur memoriale quoddam quorumdam desideriorum bonorum et bonarum cogitationum ;* journal, où il retrace par les sommets les étapes de sa vie intérieure d'étudiant et de jésuite. Son âme, quelque peu scrupuleuse et mélancolique, discerne progressivement les motions de l'Esprit pour s'y abandonner de plus en plus pleinement. Le mouvement de la prière y est incessant, prenant, vivant, concret, ecclésial.

« Rappelle-toi comment Notre-Seigneur, à Worms, te donna de si notables consolations au cours de tes prières et comment il t'apprit des manières de prier... Souviens-toi spécialement des prières que l'Esprit Saint te suggérait en faveur des Allemands » (traduction M. de Certeau, p. 123). « Il me venait aussi un grand sentiment de douleur en voyant qu'on n'avait plus de regards et d'attention pour les faits et gestes des saints, ni même pour ceux de Jésus-Christ pendant sa vie et sa passion » (p. 151). Le voilà, dès octobre 1542, tandis qu'il séjourne à Mayence, désigné une première fois pour le concile : « A ce sujet, j'avais éprouvé diverses motions spirituelles et diverses tristesses avant d'être décidé [à accepter]; mais le Seigneur me délivra de tout par la vertu d'une sainte et aveugle obéissance » (p. 226).

Des temps de lumière plus pénétrante marquent plusieurs de ces étapes. A la Noël 1542, se produit une sorte d'illumination, tout intérieure, il est vrai, que « l'onction du Saint-Esprit enseigne d'elle-même à qui marche avec droiture » ; c'est un « goût profond », qui, par une nouvelle « naissance spirituelle », « le conduit de la perfection de la vraie crainte et révérence filiale à la perfection de l'amour » (p. 272), c'est une « préoccupation nouvelle de chercher à témoigner de mon amour pour Dieu, pour le Christ et pour tout ce qui le touche » (p. 271). Il conviendrait de rattacher à ces moments privilégiés les grâces de mystique eucharistique éparses à travers le journal et que Favre résumera, par exemple le 24 mai 1543, en « un sentiment », une « dévotion » à l'égard du Christ eucharistique, qui lui faisaient « souhaiter devenir... l'imitateur du Christ en son Corps » (p. 357), ou même les grâces de mystique nuptiale signalées en plusieurs occasions.

Toutes ces grâces s'épanouissent et s'achèvent en l'intelligence du sens trinitaire de la contemplation et de la vie mystique, que Favre reçoit peu après la fête de la Trinité 1543, le 22 mai. « Le mardi après la fête de la très sainte Trinité..., je sentis une grâce que jamais je n'avais éprouvée avec tant d'évidence..., avec une vigueur et une stabilité inhabituelles, l'intelligence de mon âme s'élevait jusqu'à la face de Dieu qui est dans les cieux... Ce fut, pour la pointe de l'âme, comme une élévation où il m'était donné de saisir la présence de Dieu tel qu'il demeure dans son temple céleste » (p. 354). Et cette grâce de l'Esprit inspire cette conclusion, nette, pleine de sève mystique : « Il convient donc désormais que tu rattaches au jour de la très sainte Trinité tout le progrès de chaque année : ce sera le commencement à partir duquel tu compteras les fruits de l'année ; ce sera le terme de tous tes progrès, dans la construction du temple dont tu veux faire une demeure sainte, une résidence éternelle pour cette très sainte Trinité où viennent aboutir les célébrations des mystères du Christ réglées par l'Eglise et toutes les solennités jalonnant l'année entière de fêtes et de dimanches » (p. 356) (1).

*
* *

Notre Savoyard se trouvait à nouveau, quatre siècles plus tard, devant cette Sorbonne, qui, déjà, par l'un de ses collèges les plus réputés, l'avait formé. En juin dernier, le Révérend Père Michel de Certeau présentait comme thèse de troisième cycle, devant un jury de Sorbonne composé de MM. Henri Gouhier et Jean Orcibal et du Révérend Père François de Dainville, une traduction nouvelle du *Mémorial*, accompagnée d'un important mémoire sur la vie et la pensée de Pierre Favre, servant d'introduction. Mémoire et traduction avaient été au préalable publiés dans la collection Christus, au début de 1960. L'introduction ne compte pas moins de 94 pages, la traduction, qui est abondamment annotée, en a 328 ; suivent bibliographie, index, vocabulaire, tables (2).

(1) La grâce du 22 mai 1543 semble bien être la grâce par excellence de la vie spirituelle de Favre ; sa mystique est, en son sommet, trinitaire, après avoir passé par les phases eucharistique et nuptiale. La « nuit » de Noël 1542 est ainsi dépassée ou en tout cas couronnée par cette « révélation » trinitaire.

(2) Bienheureux Pierre Favre, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de CERTEAU, s.j., collection Christus n° 4, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1960, in-8°, 350 pages.

La bibliographie, qui ne cherche pas à être exhaustive, est très soignée. Sans doute eût-il été préférable de citer les auteurs spirituels anciens

La traduction a été précédée de longues recherches pour établir le texte. Ces recherches ont permis d'apporter d'utiles compléments et précisions à la recension des manuscrits des *Monumenta Fabri* (3), notamment en consultant trois manuscrits dont on n'avait pas encore fait état jusqu'ici. De l'étude des seize manuscrits désormais connus, le Père de Certeau conclut à un original, espagnol pour les 119 premiers numéros sur 443, et latin pour les suivants; cet original est malheureusement perdu. Les manuscrits de la bibliothèque de Salamanque et des Archives de la Compagnie de Jésus à Rome (Postulation des Causes), datant tous deux du XVI[e] siècle, représenteraient au mieux l'état de l'original (4).

Le travail a donc été fait à partir de ces manuscrits de base; le traducteur abandonnait de la sorte le texte lithographié par le Père Sébastien Fouillot en 1853, publié (Paris, 1873) et traduit (Paris, 1874) par l'infatigable Marcel Bouix, à qui le XIX[e] siècle doit tant d'éditions et de traductions d'auteurs spirituels. Mais il y a longtemps qu'on avait relevé dans l'édition Bouix de grossières fautes de lecture (5), une phrase solennelle et quelque peu redondante. On était loin alors aussi de donner toute l'attention désirable au vocabulaire d'un auteur ancien. D'autant qu'il convient d'ajouter que Favre est un auteur difficile, qu'il entremêle volontiers espagnol et latin et qu'il utilise le jargon de l'Ecole comme celui des humanistes.

La nouvelle traduction se lit fort agréablement, le style en

dans les éditions existantes au temps de Favre: Bonaventure, Gertrude, Ludolphe le chartreux, Suso, Tauler, Ruysbroeck, sans oublier Gabriel Biel et Erasme. — Le prénom de Clichtove est Josse, *Judocus*, et non Jone (p. 435, 438); le saint *Jodoque* de la page 325 est également saint Josse.

On ne saurait trop remercier l'auteur d'avoir repris et complété les essais cartographiques de quelques biographes, notamment de Georges GUITTON, dans *L'âme du bienheureux Pierre Favre*, Paris, Spes, 1931, réédité sans grands changements, *Le bienheureux Pierre Favre*, Vitte, Lyon-Paris, 1960.

(3) Madrid, 1914, p. XVII-XXIII, collection Monumenta historica Societatis Jesu.

(4) L'auteur rejoint ici les résultats des recherches du P. I Iparraguirre, *Trozos selectos del Memorial del Beato Fabro, edidados criticamente*, dans *Manresa*, t. 18, 1946, p. 369-370. On ne peut que regretter de ne pas trouver l'exposé sur l'état des manuscrits dans l'ouvrage du P. de Certeau: c'est une lacune scientifique. La présente revue l'a heureusement reproduit: *Le texte du Mémorial de Favre*, t. 36, 1960, p. 89-101.

(5) Marcel Bouix n'avait pu consulter le manuscrit Mac Carthy, qui avait servi à l'édition lithographique de S. Fouillot; il utilisait le texte d'un copiste malhabile.

est facile, coulant, exact sans doute, et même « actuel » (6). Il est difficile pourtant de porter un jugement autorisé aussi longtemps que nous ne posséderons pas une édition critique du texte ; le P. de Certeau a en mains tous les éléments pour l'entreprendre. Tout sondage serait donc vain (7), en tout cas sans prétention. A titre provisoire, posons tout de même quelques questions.

Le *regret* de ne pas avoir de dévotion traduit-il *dolor* (n. 173) ? La phrase se poursuit, dans l'édition des *Monumenta :* « in quibus (= devotione, desiderio et inquisitione devotionis, et dolore devotionis), tanquam in seminibus optimis, crescendum est usque ad messem fructus », traduit par : « il y a là comme des semences, à partir desquelles tout un développement doit se produire jusqu'à la récolte des fruits » ; cette traduction adapte, en la compliquant, la pensée de Favre. On pourrait en dire autant de la phrase qui suit. En revanche, le début du n. 291, si l'on s'en tient au texte des *Monumenta*, a été trop condensé ; à la fin du n. 299, la *cognitio* a été télescopée avec le *sensus :* la « conscience trop insatisfaite et inquiète » sonne bien à nos oreilles, mais le texte est plus prosaïque. Est-ce que les *locutiones internae* signalées au n. 300 ne viseraient pas les « paroles intérieures » que nous nous formulons à nous-mêmes bien plutôt que les « réflexions » ? *Semper videntur agitari* ne peut se traduire par *elles se croient poussées par...* (n. 301) ; la *règle de vie* du n. 303 est vraiment très neutre à côté de l'*ordinatio* du texte des *Monumenta*. « Leur compassion pour tant de souffrances peut rester trop sensible » est une ambiguïté qui n'est pas dans le texte latin (n. 303), etc.

Vétilles que tout cela, et je m'en excuse ! Nous possédons désormais une traduction, fort bonne dans l'ensemble, d'un texte de grande valeur. Ce texte nous donne, en effet, les toutes premières résonances de la spiritualité ignatienne, en dehors des *Exercices ;* il nous montre comment Favre conçoit et livre la

(6) Certaines expressions employées dans la traduction paraissent des anachronismes et semblent gauchir quelque peu le texte. Elles permettent de nous mouvoir à l'aise dans le *Mémorial*, — un peu trop peut-être ? Ce « péché » est parfois fort sensible. On ne peut, par exemple, parler d'œcuménisme au XVIe siècle. Il s'agit d'ailleurs chez Favre d'un sens ecclésial extraordinairement vif et concret, et d'une conscience profonde de la vie du corps mystique, où se trouvent saints et pécheurs. Des textes de Favre, à base scripturaire, ne sont-ils pas parfois interprétés ou commentés à la lumière de l'exégèse d'aujourd'hui ?

(7) Ne pourrait-on pas dire que les nombreuses justifications du vocabulaire espagnol ou latin, et de sa traduction, perdent beaucoup de leur valeur et de leur réel intérêt en raison de l'absence de texte critique ?

méthode nouvelle lancée par le fondateur de la Compagnie; il témoigne de l'emprise personnelle de cette spiritualité sur tout le comportement intérieur et extérieur du « premier compagnon » du saint; il dévoile enfin la profonde vie mystique de Favre en la monotonie des jours comme en ses moments de grâce exceptionnelle.

*
* *

L'*Introduction* au *Mémorial* est un véritable monument de *scholar*. Les recherches neuves, — les digressions (8) aussi et les notes! —, y abondent, et leur présentation est habituellement heureuse. L'auteur se meut à l'aise dans le cadre religieux où Favre évolue, sans ignorer pour autant les attaches du Savoyard avec les traditions théologiques et spirituelles.

Sans contredit, le P. de Certeau apporte beaucoup d'éléments nouveaux aux biographies connues (N. Orlandini, J.-M. Prat, F. Pochat-Baron, G. Guitton) ou aux études consacrées à Favre, — même à celles de W.-J. Read et de C.G. Plaza —. C'est, à coup sûr, un chapitre du plus haut intérêt que celui où nous sont retracés l'enfance et les dévotions du pastoureau du Villaret, sa formation religieuse sur laquelle veillent avec soin ses oncles chartreux, son goût des études qui l'attire jusqu'à Paris et font de lui le bénéficiaire de l'expérience spirituelle d'Ignace et de tant d'autres devanciers. A côté des maîtres à penser du « théologien de Paris », voici maintenant l'imposant défilé des représentants spirituels médiévaux des différentes écoles: cartusienne, franciscaine, rhénane, « moderne ». Il est trop clair que la pensée et l'expérience de Favre se situent au confluent de ces courants; à tout le moins s'en trouvent-elles influencées, voire façonnées (9). Et tout cela nous est agréablement raconté, en des pages denses, pleines d'érudition et d'humour.

Les « expériences apostoliques » sont décrites avec autant d'exactitude et de brio: les courses de l'éternel « pèlerin » comme ses rencontres avec les grands de ce monde ou avec les

(8) Le souci de rendre compte de tout aboutit en effet parfois à des explications démesurées ou même à des digressions inutiles. Je songe à certaines notes sur le vocabulaire scolastique, p. 52, 216[2], 236[1], 285[1], 329[6], etc., ou à la trop longue présentation du docteur Pedro Ortiz, p. 59-62; l'auteur ne majore-t-il pas quelque peu l'influence exercée sur Favre par le docteur ?

(9) Il semble fragile et hasardeux de vouloir retrouver une influence occamiste un peu prononcée à travers quelques éléments bien ténus du *Mémorial*. En fait, on peut se demander si l'étude du vocabulaire et de la théologie scolastiques ne prend pas une place disproportionnée avec l'influence exercée sur la pensée de Favre. En revanche, des courants spirituels patristiques ou médiévaux auraient gagné à être confrontés plus profondément avec la doctrine spirituelle de Favre: le courant augustinien, dionysien, bernardin, etc.

protestants; de même sa façon constructive de « restaurer les ruines » (p. 73) par ses entretiens et sa prédication des *Exercices spirituels.*

Le dernier chapitre traite, au fond, du genre littéraire qu'est le « journal d'un jésuite » et du « discernement de l'action divine », d'après l'expérience de Favre. C'est une « théologie de l'expérience », comme le dit fort justement l'auteur; mais n'est-elle pas donnée à l'occasion du *Mémorial ?* D'ailleurs, ici comme en un certain nombre de notes qui accompagnent le texte, la pensée et la vie spirituelle de Favre sont insérées dans une problématique aux arêtes vives, en une affabulation parfois compliquée ou moins claire (10), qui jettent comme une ombre sur une vie religieuse au demeurant magnifique et limpide jusque dans ses difficultés. Aussi avouerais-je que ces pages, trop abstraites pour ne pas dire trop « construites », de théologie et de psychologie religieuses me plaisent moins ? (11). J'aurais aimé et j'attendais une conclusion qui présentât les thèmes centraux de la spiritualité du compagnon d'Ignace. Je devine bien que l'auteur n'a pas voulu reprendre tant d'ébauches parues sur la doctrine du corps mystique, sur le Christ-Médiateur, sur le Christ eucharistique, sur la prière et la contemplation ou sur la mystique, sur le sens marial, liturgique ou scripturaire, consacrées à Favre depuis vingt ou trente ans. Et cette vue d'ensemble de la « doctrine spirituelle » nous manque.

Mais que l'auteur se dégage d'une certaine inflation verbale, d'une pensée et d'une expression trop abstraites, qu'il interroge le journal sans vouloir en interpréter les silences, — n'écrit-il pas magnifiquement que « le respect de l'histoire, soumission à

(10) Certaines notations sont en effet ambiguës dans leur rédaction, par exemple les notes 2 des pages 196 et 355; ou trop concises, comme la note 3 de la page 299, 187 note 4, 197 note 3, etc.

(11) Y compris la théorie du *discursus* dans la prière de Favre (p. 92-94). L'intériorisation de la contemplation des mystères est un chemin nécessaire dans la vie spirituelle. Depuis longtemps, Guillaume de Saint-Thierry l'avait exposé dans sa *Lettre d'or.* Les contemporains de Favre, le redisaient à leur tour, Louis de Grenade au moment même où le *Mémorial* était rédigé, et Thérèse d'Avila un peu plus tard. Cette intériorisation n'est pas voie rationnelle, mais grâce. Dans sa contemplation, le mystique ne passe pas de lui-même par les différents stades de cette intériorisation, il s'y dispose, elle lui est donnée. L'application de cette théorie, dégagée de toute vue systématique, appellerait d'amples explications et justifications; elle est ici trop à l'étroit.

la réalité et aux événements, est respect de Dieu » (p. 85) (12) —, qu'il se libère d'une certaine allure métaphysicienne qui sied moins à une étude d'âme et de doctrine spirituelle, et il sera en mesure de nous offrir une contribution importante à l'histoire du sentiment religieux et de la mystique au XVI<sup>e</sup> siècle.

Telles furent, en substance, les conclusions du dialogue poursuivi pendant deux heures entre le candidat et les membres du jury (13). Il ne restait plus à ceux-ci qu'à féliciter le Père de Certeau d'avoir mené à bien pareille entreprise, — captivante, éclatante de suggestions et de richesses —, et à le presser de poursuivre et d'achever le monument spirituel élevé à la mémoire du Savoyard Pierre Favre (14).

Chantilly (Oise). André RAYEZ, s.j.

(12) M. V.-L. Tapié faisait récemment une réflexion analogue en rendant compte du *Fénelon* d'Agnès de la Gorce : « C'est à rire, quand des historiens s'efforcent à comprendre un homme en le soumettant aux idées de leur propre temps et en le détachant du sien » (*Revue historique*, t. 223, 1960, p. 159). Dans son article : *L'expérience du salut chez Pierre Favre* (*Christus*, n. 17, t. 5, 1958, p. 76), le Père de Certeau écrivait : « Si l'on écoute ce journal [de Favre] et si l'on essaie d'en interpréter les silences... » Mais ce jeu est combien délicat, car on court le risque d'emmêler en un même écheveau sa propre pensée à celle de l'auteur ! Certaines pages de l'*Introduction* au *Mémorial* (par exemple 16-18, 24-26, 77-79, etc.) évitent-elles tout à fait ce risque ?

(13) Evidemment, dans les nouvelles éditions du *Mémorial*, certaines corrections devront être apportées, — cette inévitable contrepartie de toute soutenance a tout de même son utilité ! — J'en relève quelques-unes : François Ximénès, p. 13, est le franciscain catalan Eximenis, mort en 1409, dont le *Libre del angels* ne parut en espagnol qu'en 1490 et en catalan en 1494 ; Reuschlin est mis pour Reuchlin ; Ercole II est sans doute Hercule II ; il n'est pas facile d'identifier Dominique de Prusse dans Dominique Hélion, p. 167 ; Hal ou Halle, ville de Belgique, ne s'orthographie pas Hall, p. 383 ; pourquoi traduire jour « natalice » ?, p. 421. On ne peut parler de « jésuites » avant 1539, etc.

(14) Cette œuvre scientifique, après avoir été laminée par le creuset nécessaire de la Sorbonne et dégagée des exigences scolaires, pourra se préoccuper moins de « justifier » que de « faire goûter ».

# COMPTES RENDUS

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*. Texte latin, introduction, traduction et notes de Gaston SALET, s.j. (Collection *Sources Chrétiennes*, n° 63). — Paris, Les Editions du Cerf, 1959. Un vol. in-8° de 528 pages.

Pour bien traduire l'œuvre maîtresse de Richard de Saint-Victor et la présenter intelligemment aux lecteurs de *Sources Chrétiennes*, il fallait posséder des qualités diverses, rarement réunies dans le même homme : être à la fois un théologien sensible à la beauté d'une conception de la vie de Dieu toute fondée sur la charité, et un humaniste capable de rendre avec aisance la pensée subtile et fervente du plus mystique des dialecticiens. Le P. G. Salet est l'un et l'autre à un haut degré. On n'a pas oublié l'article profond et brillant qu'il publia en 1938, dans *Recherches de Science Religieuse*, sur *Le mystère de la charité divine*. Son exposé théologique de la Trinité s'y inspirait visiblement de l'explication de Richard. En étudiant la remarquable introduction qu'il a placée en tête de sa traduction du *De Trinitate*, nous saisirons encore mieux ce qu'il pense de la théorie du Victorin.

Il commence par décrire sobrement « l'ambiance » où vécut celui-ci, aperçu historique qui éclaire déjà la question délicate des sources de son traité. On ne sait pas grand-chose de la vie de Richard ; et l'on ignore même la date de son *De Trinitate*. Cependant on incline à situer cette œuvre de maturité après le concile de Reims de 1148 qui réagit contre les thèses de Gilbert de la Porrée. Et les historiens s'accordent à reconnaître qu'au milieu du XII[e] siècle, ce siècle de renaissance dont Abélard et saint Bernard incarnent à merveille les élans contraires, l'abbaye parisienne de Saint-Victor était encore dans sa gloire. Il y régnait une curiosité intellectuelle, une confiance dans la dialectique et une ferveur de piété qui portaient les esprits à chercher les raisons de la foi, comme à tourner le savoir en contemplation. Dans ce foyer de mystique spéculative, on restait sous l'influence ou la fascination de saint Augustin. Richard, dont l'esprit s'apparente avec celui de saint Anselme, l'a subie profondément. Par contre, sa théologie de la Trinité ne dépend guère des Pères grecs, quoiqu'en ait dit

le P. de Régnon, pas même du pseudo-Denys. Et s'il a reçu la forte empreinte de Hugues de Saint-Victor, le plus illustre théologien de cette école, mort en 1141, son *De Trinitate* n'en demeure pas moins une œuvre éminemment personnelle, comme on peut le constater en la comparant avec le traité correspondant de l'abbé Achard. Ce grand livre a des sources. Mais seuls l'expliquent l'auteur et son génie.

Ces problèmes une fois éclaircis — peut-être eussent-ils mérité un peu plus de développement —, le P. Salet en vient à une analyse du *De Trinitate* qui, par sa finesse et sa concision, constitue un modèle du genre. Que le peines épargneront ces onze pages aux théologiens pressés! En les y renvoyant, rappelons seulement à nos lecteurs que l'ouvrage se divise en six livres, qui ont respectivement pour sujet: la substance divine, les attributs de Dieu, la pluralité et la Trinité en Dieu, les Personnes, les processions et enfin les noms des Personnes.

Le simple résumé de cet ensemble permet d'entrevoir la méthode, les principes et les thèmes majeurs du Victorin. Ce qui frappe le plus chez lui, c'est une alliance singulière de la contemplation et de la dialectique: « le désir ardent de mieux connaître Dieu pour vivre de Dieu, en même temps que l'exigence rigoureuse de la raison qui ne veut pas se contenter d'arguments au rabais... » Partant de la donnée de la foi sur la Trinité, tout son effort tendra à en découvrir « les raisons nécessaires ». Car nous sommes créés par elle et pour elle. Et « on ne peut aimer parfaitement ce dont l'âme n'a qu'une connaissance brumeuse ». Bien qu'il commence par étudier la substance unique et les attributs de Dieu, il place au premier plan ses Personnes. Et il essaie de montrer pourquoi leur pluralité — et leur trinité — est compatible avec l'unité de la substance suprême, bien plus exigée par la perfection même de celle-ci. Un principe révélé dans les Ecritures l'éclaire: « Dieu est charité »! Et sa perfection souveraine, qui est plénitude de bonté, de félicité et de gloire ne saurait se réaliser dans la solitude. Charité dit en effet don et communication. Pour qu'elle puisse exister, « il faut que l'amour tende vers un autre ». En Dieu, où elle est parfaitement ordonnée par la sagesse, elle requiert qu'il soit échangé entre deux Personnes également divines, et encore communiqué à une troisième dans sa joie et sa magnificence indicibles. Comme on le voit, l'intuition fondamentale de Richard de Saint-Victor, c'est qu'il n'y a rien de meilleur, rien de plus savoureux, rien de plus magnifique que la charité véritable et souveraine, et qu'en raison de sa nature et de sa valeur absolue, elle suffit à expliquer Dieu. Aussi lui demande-t-il encore de rendre compte de la différence des processions et de l'originalité des Personnes et

enfin de justifier les noms de celles-ci. On sait qu'à l'encontre de Boèce, il définit la personne comme une existence : quelqu'un qui possède sa nature raisonnable de façon incommunicable, en vertu d'une propriété singulière. « Le mot substance signifie moins quelqu'un que quelque chose, écrit-il ; au contraire, le mot personne désigne moins quelque chose que quelqu'un. » En Dieu, les trois Personnes sont une seule substance ; mais elles se distinguent par la manière propre dont elles la tiennent.

L'auteur expose cette synthèse originale du maître victorin avec une rare pénétration. On sent qu'il l'apprécie et même qu'il la fait sienne discrètement, dans son principe. « Les familles d'esprits sont diverses, note-t-il. Dans le cas, certains voient un avantage à ne pas prendre comme point de départ de la réflexion trinitaire l'être spirituel qui se connaît et s'aime lui-même : il leur semble qu'il y a là comme un solipsisme ou un égocentrisme gênant, difficile à éliminer. L'idée de la parfaite charité, qui exige et qui pose des personnes s'aimant dans un amour mutuel, leur semble plus satisfaisante. Ils estiment aussi que cette idée est plus religieuse, plus proche de la révélation du Nouveau Testament en ce qu'elle a de profondément original, puisque seule cette révélation a défini Dieu comme charité. » — Ces lignes appelleraient une longue discussion. Quoi qu'il en soit de leur justesse, on peut rester fidèle à la conception classique de saint Augustin et de saint Thomas — car Dieu est lumière non moins que charité — et estimer avec l'auteur que la tentative de Richard de comprendre la Trinité d'après la loi de la charité souveraine reste éminemment suggestive. — Les lecteurs de son introduction goûteront également le jugement très nuancé qu'il porte sur « la démarche théologique » du Victorin et « les raisons nécessaires » qu'il prétend trouver au grand mystère. Sa confiance dans la dialectique et les bulletins de victoire qu'il publie après ses démonstrations — tel celui-ci, le plus célèbre : « Voilà le triple lien, difficile à rompre, capable, par une faveur de la sagesse de Dieu, d'enchaîner solidement n'importe quel fou furieux ennemi de notre foi » — l'ont fait taxer de rationalisme. L'auteur n'a pas de peine à montrer que si rationalisme il y a, celui-ci n'a pas chez lui le sens qu'on donne à ce mot aujourd'hui. Richard part de la révélation divine et se meut à l'intérieur de la foi, sans oublier jamais de soumettre sa raison aux mystères incompréhensibles qu'il étudie. Ce qu'il vise avant tout, c'est d'aider les âmes fidèles à monter vers Dieu. « Les raisons nécessaires » qu'il découvre à la Trinité « sont un enchaînement logique de propositions nous donnant une expression cohérente de ces vérités que la foi nous présente comme nécessaires ». Contrairement à ceux qui ignorent de tout

leur cœur, « il cherche de tout son cœur ». Et nous devons admirer son effort vigoureux « pour mettre dans une contemplation intérieure à la foi une structure logique intelligible à l'esprit ».

Le texte qu'a traduit le P. Salet n'est pas celui de l'édition critique du *De Trinitate* établi par J. Ribaillier, qui malheureusement n'a vu le jour qu'après l'achèvement de son travail. C'est celui de l'édition de Jean de Toulouse, publié à Rouen en 1650 et reproduit par Migne dans sa *Patrologia Latina* —, « non sans quelques fautes supplémentaires ». On ne manquera pas de le regretter. Cependant l'auteur a eu soin d'en corriger les lapsus évidents et la ponctuation fautive. Et il l'a amélioré par des leçons empruntées à deux manuscrits : le 2591 de l'Ancien Fonds de la Bibliothèque Nationale et le 769 de la Mazarine, que J. Ribaillier considère comme l'archétype.

La traduction française du P. Salet nous paraît un chef-d'œuvre. D'une langue juste et d'un style concis, attentive à rendre les nuances du sens des mots, mettant en lumière la logique intime et l'allégresse du raisonnement, elle garde je ne sais quelle élégance et quelle liberté dans sa précision. En la lisant, on se dédommage de bien d'autres qui sont aussi lourdes que prétentieuses, aussi laides qu'infidèles ! — Ajoutons que les notes savantes placées à la fin du volume aideront beaucoup les théologiens à mieux comprendre la pensée de Richard de Saint-Victor en la rattachant à ses sources. Elles achèvent de donner une grande valeur à cet ouvrage dont nous félicitons et remercions vivement le P. Salet.

E. Boularand, s.j.

I. Iparraguirre, s.j.— *Espíritu de san Ignacio de Loyola*, Bilbao, Mensajero del Corazón de Jesús, 1958. Un vol. 21,5×15.5 de 207 pages.

Ce livre est, dans le domaine de la haute vulgarisation, un fruit des travaux scientifiques consacrés depuis plusieurs années par l'auteur à s. Ignace. L'introduction dessine une schématique évolution de la manière dont ses disciples ont, au cours des siècles, présenté la physionomie spirituelle du fondateur. Après Ribadeneira et les rutilants tableaux de l'âge baroque ou des panégyristes, s'ouvre une période plus critique inaugurée par la publication des *Monumenta ;* cependant la controverse, en France surtout, impose un ton particulier aux publications ignatiennes du début de ce siècle. A la faveur de l'apaisement paraissent les études des PP. de Guibert, H. Rahner. Nicolau, Arellano.

Le P. Iparraguirre voudrait, en profitant de leurs travaux, fournir une contribution qui puise son information dans la mine encore mal exploitée des lettres de s. Ignace.

Deux parties, portant les titres de « Perspectives » et « Attitudes », comprennent chacune neuf chapitres où sont passés en revue divers aspects de la théologie doctrinale dont a mystiquement vécu s. Ignace et les orientations éthiques fondamentales de sa sainteté. L'auteur s'est toujours efforcé de remonter aux principes qui commandent les convictions manifestées par le comportement quotidien. De là peut-être les répétitions et les fréquents recoupements d'un chapitre à l'autre. On se demande si le P. Iparraguirre n'aurait pas gagné à regrouper autour de tels ou tels de ces principes l'ensemble de ses analyses ; car on se trouve devant une somme de matériaux déjà très travaillés et ordonnés, bien sûr, mais que n'informe pas vigoureusement une pensée synthétique. D'autre part, puisque la tendance analytique semble prévaloir, on aurait aimé des citations plus nombreuses et plus fournies.

Les deux premiers chapitres sur Dieu et les communications divines sont parmi les meilleurs. S. Ignace y parle souvent lui-même et l'auteur l'a interrogé non certes dans une perspective étroitement philologique, mais en relevant de significatives formules et tournures de style. Les « thèmes » des attributs divins ou de la Providence souverainement efficace sont typiquement caractéristiques de l'expérience spirituelle ignatienne. La preuve en est que plusieurs fois l'auteur se réfèrera à ces premières pages, par exemple dans le chapitre sur la grâce sanctifiante ; on y trouve de précieuses notations sur l'affectivité spirituelle, facteur primordial d'intégration de la personne en tendance vers la perfection (cf. encore les chapitres sur la « dépendance » : « sentir » la volonté de Dieu ; sur le « réalisme » : le rôle des « désirs » selon s. Ignace ; sur la souffrance : les « visites » du Seigneur). C'est aussi sur ce sens de l'active Bonté infinie que se fonde l'infrangible confiance, particulièrement lors des entreprises propres à glorifier Dieu dans et par l'Eglise. Le P. Iparraguirre ne manque pas en effet de mettre en relief la mystique de service essentielle chez s. Ignace... Bien d'autres horizons sont ouverts encore par l'auteur à tous ceux que la grâce engage à se confier à l'exemple et aux enseignements de ce maître spirituel.

H. de GENSAC, s.j.

Nicodème l'Hagiorite. Χρηστοήθεια τῶν χριστιανῶν 4^e édition par S.N. Schoinas. Bibliothèque Hagioritique. Volos, 1957, in-8°, 420 p.

Nicodème l'Hagiorite (+ 1809) connaît en Grèce un regain d'actualité, puisque l'on a entrepris, depuis 1957, la réédition en cinq volume de sa *Philocalie*, et que la Bibliothèque Hagioritique de Volos nous offre plusieurs ouvrages du moine de l'Athos, parmi lesquels la Χρηστοήθεια τῶν χριστιανῶν. Ce livre, paru à Venise en 1803, avait connu déjà deux autres tirages, en 1838 et en 1887; la réédition actuelle, assurée par S.N. Schoinas, reprend sans aucune modification celle de 1887, et a donc conservé quelques pièces annexes (p. 375-413) dues à la plume de l'ancien éditeur, Pacôme de Chio. Il eût été préférable de s'en tenir à l'œuvre de Nicodème, car ces pieux écrits manquent d'unité, nous semblent verbeux, et n'ajoutent rien à un ouvrage qui se suffisait à lui-même; le discours sur la parousie du Seigneur est une terne amplification d'écrits éphrémiens, et le dernier opuscule sur les jugements de Dieu n'est pas tendre pour les « luthéro-calvinistes ».

Les treize traités qui constituent l'*Ethique chrétienne* ne forment pas un ensemble systématiquement organisé, mais plutôt une série de développements parallèles sur les points capitaux de la morale chrétienne. Par l'abondance des notations concrètes, ce document est de première valeur pour nous donner une idée du niveau spirituel d'un peuple à la fin du XVIII^e siècle. L'insistance de l'auteur à fustiger les pratiques superstitieuses, les jeux de hasard, les beuveries et les danses, avec une pointe d'intransigeance — austère mais bien traditionnelle —, s'explique au moins autant par des facteurs sociologiques que par les sévérités d'un moraliste. A cet égard, plusieurs sections du livre sont marquées par le temps qui les a vu naître et ne sont sans doute plus au diapason de la vie moderne, encore que bien des raisons alléguées soient empreintes d'un excellent bon sens et trahissent une authentique expérience des âmes.

Le grand intérêt de l'ouvrage nous paraît être l'accent mis sur les exigences de perfection de l'Evangile, sur leur urgence pour tout baptisé, quelle que soit sa situation dans le monde. Un long chapitre s'adresse aux artisans (p. 144-193) et s'efforce de leur donner ce que nous appellerions aujourd'hui une spiritualité du travail; les deux traités sur le scandale et sur le souci du salut des autres restent très actuels, et les pages consacrées à l'église comme lieu de culte présentent nombre de réflexions suggestives.

L'*Ethique chrétienne* s'inspire à chaque page de la tradition séculaire de l'Orient chrétien. Les sources de Nicodème sont fort variées; saint Jean Chrysostome lui fournit l'essentiel de ses citations, mais d'autres auteurs patristiques reviennent fréquemment: saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Climaque, saint Ephrem, Isaac de Ninive; la vaste lecture de Nicodème lui permet d'emprunter des confirmations ou des exemples non seulement à saint Augustin, mais à Tacite ou Ovide. A propos de l'eutrapélie, il mentionne l'opinion d'Aristote (il aurait pu citer saint Thomas) qui y voit une vertu (p 135). Ailleurs il fait allusion aux *théologiens scolastiques* à propos de la connaissance que le démon possède des mouvements intérieurs de l'homme (p. 214). On retrouve naturellement des idées chères à l'auteur: l'invitation à la communion fréquente, l'utilisation de la prière à Jésus, la garde des sens.

L'impression de l'ouvrage est soignée. La présentation sur deux colonnes, austère, n'en fait pas un livre de *club*. Le caratère de vulgarisation de l'édition ne s'accommodait pas d'un appareil de notes auquel Nicodème pouvait avoir droit. Cette érudition pédante eût d'ailleurs alourdi un volume déjà compact.

J. Kirchmeyer, s.j.

Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Athènes, Editions Astir, t. 1, 1957, t. 2, 1958, t. 3, 1959. Trois vol. in-8 de xxiv-334 p., 322 p. et 360 p.

Parue aux heures sombres de la guerre, la traduction par J. Gauvain des *Récits d'un pèlerin russe à son père spirituel* (Neuchâtel, 1943) avait ramené l'attention du grand public sur l'un des ouvrages qui ont marqué la spiritualité grecque et russe des deux derniers siècles, la *Philocalie*. Depuis, nous nous sommes familiarisés avec le contenu et l'esprit de cette anthologie sur la prière, grâce à E. Kaldoubovsky et G.E.H. Palmer (*Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, Londres, 1951) et surtout à J. Gouillard (*Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, Paris, 1953). L'accès au texte grec demeurait difficile, puisque l'édition *princeps* de la *Philocalie*, parue à Venise en 1782, était depuis longtemps introuvable, et que sa réédition à Athènes en 1893 manquait dans beaucoup de nos bibliothèques d'Occident. Aussi faut-il féliciter la maison Astir de nous en offrir une troisième édition, luxueuse, aérée, illustrée avec goût, tenant à rester fidèle au souvenir de Nicodème

l'hagiorite, tout en cherchant à faire œuvre artistique. Les trois premiers volumes parus, sur cinq envisagés, constituent une belle réussite.

Le reproche que je formulerais à son égard est d'avoir repris tel quel le texte de Nicodème et de Macaire. Puisque la Philocalie est un florilège, ce n'eût pas été trahir l'intention des auteurs, que de moderniser les introductions et de chercher à fournir au public d'aujourd'hui un texte critique qui réponde aux progrès de deux siècles. Ainsi, pourquoi vouloir faire passer pour une œuvre de saint Antoine le Grand une adaptation servile du Manuel d'Epictète (cf. l'article *Epictète*, de M. Spanneut, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, col. 834-835) ? Il n'y a pas de raisons de maintenir à Isaïe de Scété l'attribution d'extraits dus au monophysite Isaïe de Gaza. Les dates d'Hésychius sont à rajeunir de plusieurs siècles. Le *De oratione* de Nil est à mettre au compte d'Evagre le Pontique. Théodore d'Edesse n'est qu'un prête-nom pour couvrir un centon du même Evagre et un *Théorètikon* bien scolastique pour représenter l'esprit de l'Orthodoxie. Des textes comme les *Chapitres* de Diadoque ou ceux de Syméon le Nouveau Théologien auraient pu bénéficier des éditions critiques des PP. E. Des Places et J. Darrouzès. Bref, il n'y a pas avantage, semble-t-il, à favoriser l'ambiguïté ou à proposer des affirmations controuvées.

L'introduction des éditeurs ne laisse pas de manquer d'objectivité. Ce n'est certes pas la première fois qu'on en veut au jésuite Hausherr, mais avant de le comparer à Barlaam le Calabrais, il faudrait avoir la justice de reconnaître qu'il a consacré sa vie à faire aimer la tradition spirituelle orientale. De même, il y a quelque candeur à croire que la Philocalie n'a été connue de l'Occident qu'après la seconde guerre mondiale : la plupart des textes qu'elle contient ont été édités bien avant Nicodème, et ils figurent dans la Patrologie de Migne ; le reste, sans l'incendie de Montrouge, aurait trouvé place dans le tome 162. Enfin, est-il si sûr que la Philocalie représente *la* tradition mystique orientale ? En l'absence de saint Antoine (le vrai), des Apophtegmes, d'Ephrem, des Cappadociens, de Dorothée, de Barsanuphe, de Jean Climaque, de Théolore studite, nous n'en sommes pas convaincus.

J. KIRCHMEYER, s.j.

THÉOCLITE, moine de Dionysiou. *Saint Nicodème l'Hagiorite. Sa vie et son œuvre. 1749-1809.* — Athènes, Editions Astir, 1959, in-8, XVI-380 p.

L'Occident connaît surtout Nicodème l'Hagiorite comme éditeur (la Synagogè de *Paul Evergetinos*, les œuvres de *Syméon le Nouveau Théologien*, les lettres de *Barsanuphe* et *Jean*, et en particulier la célèbre *Philocalie*), mais cet écrivain fécond a abordé avec bonheur d'autres domaines : hagiographie, liturgie, droit canon, écriture sainte, littérature spirituelle. Sa vie s'identifie d'ailleurs à sa carrière littéraire, et il serait vain d'y chercher des événements extérieurs pittoresques ; tout au plus assiste-t-on à de sourdes campagnes de diffamation provoquées par l'inertie ou le traditionalisme de l'époque, et cet apôtre de la communion fréquente en a beaucoup souffert.

Le biographe de Nicodème a retracé avec aisance cet itinéraire spirituel et littéraire, en nous introduisant à une œuvre multiforme. S'il présente d'utiles précisions et recourt à plusieurs lettres inédites, l'ouvrage apporte peu de faits que nous ne sachions déjà. Il serait étonnant que les archives de l'Athos ne conservent pas d'autres documents intéressant Nicodème, et nous souhaitons à l'auteur de plus amples découvertes.

Le panégyrique a ses lois, et l'on ne songerait à en faire griefs au P. Théoclite, encore que la tâche du biographe ne recouvre pas celle du panégyriste. Mais pourquoi adopter un ton agressif dès qu'il s'agit de l'Occident latin (p. 1, 2, 101, 192, 369, 372, etc.) ? Pas une allusion à l'Eglise catholique (ou au Père Grumel) qui ne soit désobligeante. Certaines affirmations trahissent une incompréhension totale : opposer la cellule du moine oriental, lieu de prière, au « laboratoire scientifique » du moine occidental, ou parler de la « scolastique verbale et anti-spirituelle de Thomas d'Aquin » relève, nous semble-t-il, de l'*empatheia*. Le même antilatinisme s'exprime à propos de deux ouvrages de Nicodème, *Le combat invisible* et les *Exercices spirituels*. L'auteur s'est donné beaucoup de mal pour en prouver l'originalité. Qu'on le veuille ou non, cependant, *Le combat invisible* calque étroitement deux opuscules de Scupoli, *Il combattimento spirituale* et *Il sentiero del paradiso*. La part personnelle de Nicodème se réduit donc, outre la traduction, d'abord aux abondantes notes où la doctrine du théatin est rapprochée de celle des Pères grecs, ensuite à l'insertion d'un chapitre sur la garde des sens (chapitre 25) et d'ajoutes substantielles aux chapitres 23 et 24, enfin à l'omission du chapitre 61 du *Combattimento* et du chapitre 8 du *Sentiero*. Sous leur vêtement grec, les ouvrages de Scupoli ne

peuvent guère passer pour « le véritable hymne de l'esprit mystique des Pères orthodoxes, le miroir très pur du cœur et de l'âme de notre orthodoxe Père Nicodème » (p. 196).

Quant aux *Exercices spirituels*, un « chef-d'œuvre de la spiritualité orientale » (p. 197), le Père Théoclite a été mal avisé d'en comparer les 650 pages au « microscopique livret » de saint Ignace de Loyola. C'était se donner la partie belle. En réalité, ce n'est point saint Ignace que traduit Nicodème, mais le Père *J.P. Pinamonti* (1632-1703), et M. Viller a fait jadis les rapprochements nécessaires dans un article de la *Revue d'ascétique et de mystique* (t. 5, 1924, p. 174-177 et 416) que l'auteur signale bien dans sa bibliographie, mais qu'il n'a probablement pas lu. Nous ne nous arrêterons pas au paragraphe consacré à la genèse des Exercices spirituels de saint Ignace (p. 198): pas une ligne n'est juste.

Que Nicodème se soit trouvé à l'aise dans la pensée spirituelle d'un théatin ou d'un jésuite du XVI[e] siècle pose un problème que le P. Théoclite s'est gardé d'aborder: sous les oppositions factices entre Occident et Orient, que certains s'obstinent à entretenir, il existe, en matière de spiritualité, une unité profonde à laquelle Nicodème a été sensible. Aurions-nous aujourd'hui plus de préventions que lui ? Certes, l'auteur nous le rappelle à plus d'une reprise, l'Esprit souffle où il veut, mais il est l'Esprit de vérité, et cette vérité peut prendre les détours humains de l'érudition ou de la science. Qu'importe, si elle nous rapproche.

J. KIRCHMEYER, s.j.

*La tradition sacerdotale.* (Bibliothèque de la Faculté de Théologie de Lyon, vol. 7). Le Puy, Editions X. Mappus, 1959. Un vol. 15×24 de 316 p.

Cet ouvrage collectif a été voulu et réalisé comme un hommage au saint Curé d'Ars. L'Eglise invite en effet à reconnaître dans la vie et les actes de Jean-Marie Vianney un véritable *fons theologicus*, digne objet de la réflexion des théologiens de métier. Nous relèverons ici spécialement quatre points de spiritualité sacerdotale abordés dans les treize études qui constituent l'ensemble du livre: La complémentarité, toujours en équilibre difficultueux, de la contemplation et du ministère; la diversité organique des fonctions impliquées par celui-ci; la dépendance hiérarchique en laquelle il s'exerce; enfin le caractère éminem-

ment traditionnel du sacerdoce qui invite les prêtres à scruter, pour s'y conformer autant qu'il est possible, les plus authentiques modèles où s'exprime la grâce du Pontife Suprême.

Les recherches en vue de l'accord pratique entre prière et action ne sont pas d'aujourd'hui, même si les données du problème ont évolué considérablement d'une époque à l'autre. S. Augustin avait connu l'attrait d'une vie toute consacrée, dans la pauvreté cénobitique, à l'étude de l'Ecriture et à l'oraison : le *deificari in otio* fut un temps son idéal. Mais bientôt les charges presbytérale et pastorale lui firent prendre conscience de la loi de l'amour *(caritatis necessitas)* qui induit à se charger du *negotium justum;* sans pour autant dispenser de l'obligation, si chère à son cœur, d'écouter la voix de l'époux dans une attention recueillie (M. Jourjon). S. Grégoire le Grand a aussi analysé avec délicatesse les éléments d'une expérience analogue ; citons ce texte où s'exprime son idéal pastoral : « ...La charité, quand elle condescend ainsi aux plus infimes besoins d'autrui, s'élève merveilleusement vers les sommets. Et par la même voie où elle s'abaisse affectueusement jusqu'aux dernières limites, elle prend vers les hauteurs un essor prodigieux » *(Reg. Past.* II, 5) (G. Hocquard). Un écho semblable se répercute dans la curieuse paraphrase, écrite au XIX^e siècle par un laïc anonyme, du chapitre des *Proverbes* sur la Femme forte, figure allégorique d'un vrai pasteur. Le passage rapporté ici (p. 232 ss.) met en relief la nécessité d'une prière où le prêtre parle à Dieu des hommes, rendus présents à son cœur par un zèle qui dépasse les bornes des horizons familiers.

Ce zèle sera d'ailleurs multiforme. L'Ancien Testament esquisse le large éventail des activités qui lui incombent, parmi lesquelles le service de l'autel et le ministère de la parole, conçu avant tout comme prédication de l'alliance, tiennent la première place (A. Gelin). Le Christ n'a pas revendiqué expressément le titre de prêtre (A. George), il pose néanmoins à la Cène un acte sacerdotal qui est « à la fois et indissolublement sacrifice et proclamation aux hommes de la Parole de Dieu » (p. 252) (J. Lécuyer). Le prêtre du Nouveau Testament se voit confier à son tour le même office par une consécration qui remanie tout son être ; dès lors sa vie spirituelle consiste à assumer la situation nouvelle qui fait de lui un instrument de la bienveillance miséricordieuse. « L'amour et la foi qui accompagnent le don de la charge ministérielle ont une détermination propre, elles font de l'ordinand quelqu'un qui croit et aime en « ministre », c'est-à-dire en se consacrant à Dieu pour être son associé, et à la charge que confère l'ordination » (p. 92) (A. Béraudy).

Dans une perspective ascético-mystique, il faut rappeler la nature collégiale de l'épiscopat et du presbytérat, en raison de

ses répercutions dans l'ordre de l'éthique spirituelle (obéissance, charité mutuelle). Monseigneur Lallier aime à retrouver chez M. Olier le sens de la dépendance du clergé vis-à-vis du prélat (p. 202 ss.). Pour équilibrer une doctrine que le fondateur de Saint-Sulpice n'avait pas eu le temps de mettre au net, il est opportun de se rappeler « qu'on a pas défini correctement l'évêque, lorsqu'on le présente simplement comme le pasteur de son Eglise particulière... Tous les évêques ne font ensemble qu'une seule et même œuvre qui est le rassemblement de l'unique troupeau du Christ autour du corps épiscopal présidé par l'évêque de Rome » (p. 97) (A. Béraudy). Le collège presbytéral apparaît alors comme le canal de cette fonction sanctificatrice d'abord dévolue aux apôtres ; sa subordination est rendue manifeste dans toutes les activités qui requièrent la juridiction donnée par le chef d'un diocèse particulier *ou* par le Souverain Pontife.

Le titre même du livre a été choisi à dessein pour affirmer l'aspect traditionnel du sacerdoce que démontrent le mode de sa transmission et les règles de ses fonctions. C'est pourquoi le prêtre aura toujours à cœur de fixer un regard plein de respect sur ses plus saints devanciers. Les Pères de l'Eglise ne nous ont pas légué de traité sur le sacrement de l'ordre, mais « nous connaissons beaucoup de prêtres de l'antiquité, beaucoup d'évêques... Nous savons... comment nos Anciens voyaient le prêtre, pour ce qui est d'eux, et partant comment ils concevaient le sacerdoce » (p. 122) (G. Jouassard). Si on a pu trouver alors un reflet de la grâce sacerdotale de Jésus chez Ignace d'Antioche, Polycarpe, Pothin ou Irénée, comment ne serions-nous pas sensibles à l'image que nous offre aujourd'hui le Curé d'Ars ? C'est à méditer les traits de sa sainteté pastorale que nous introduit ici l'étude intitulée : *Le vrai journal d'un curé de campagne* (M. Mellet). Signalons la présence, en fin du volume, d'une *Bibliographie sur le sacerdoce* (R. Etaix), où une large place est allouée à la spiritualité. Elle achève de faire de telles pages « une lumière », selon l'expression de Monseigneur Fourrey dans la préface qu'il a composée pour ce livre.

H. de Gensac, s.j.

I. — F.J. THONNARD, a.a. — *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin.* Paris, Editions Bonne Presse, 1959. Un vol. 14×20 de 821 p.

II. — A. BENIGAR, o.f.m. — *Compendium theologiae spiritualis.* Romae, Secretaria Missionum O.F.M., 1959. Un vol. 13 5 ×19 de LXIX, 1.319 p.

III. — C.V. TRUHLAR, s.j. — *Structura theologica vitae spiritualis.* Romae, Universitas Gregoriana, 1958. Un vol. 15×23 de 220 p.

Il est sans doute extrêmement difficile de composer un manuel de Théologie spirituelle et l'on doit savoir gré aux auteurs qui s'y attachent. De tels livres ne se prêtent pas d'ordinaire à être étudiés de part en part, mais on aime à les consulter, ils aident à préparer un cours ou une exhortation.

Le champ de la Théologie spirituelle, d'abord, semble malaisé à déterminer, non moins que le plan adopté pour en mener à bien l'exploration. Reconnaissons ici, derrière une question de méthode d'exposition, une question de détermination profonde et réfléchie de ce qu'est cette discipline. Si l'on arrivait à préciser sa structure et ses limites, elle serait moins livrée à l'arbitraire, sans qu'il s'agisse pour autant d'imposer une uniformité sclérosée.

I. — Le livre du P. Thonnard constitue un abondant recueil de citations de saint Augustin. Car en dehors de ce Maître que l'auteur connaît fort bien, presque aucun écrivain ancien ou moderne n'est invoqué sauf S. Thomas d'Aquin. Nous ne saurions affirmer que la présentation morcelée permette de retrouver toujours avec sécurité la pensée qui s'est le plus souvent exprimée dans un large contexte ; mais il y a là l'écueil de tous les ouvrages similaires. Le P. Thonnard croit qu'il est conforme à la doctrine de s. Augustin de dire que les païens vertueux l'ont été par une communication de la grâce en dehors de la Révélation explicite (cf. p. 22) ; tel n'est point en général l'avis des interprètes (cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles.* Toulouse, 1934, p. 116 svv.). Par ailleurs le qualificatif de « Corédemptrice » (cf. p. 190) n'est guère recommandé par les mariologues actuels. Les théologiens préfèrent aussi envisager une appartenance visible ou invisible à l'Eglise comme réalité à la fois spirituelle et temporelle, plutôt que d'appuyer sur une distinction de ces deux aspects qui risquerait d'induire à les séparer (cf. p. 208).

Mais on est surtout étonné devant le déroulement d'un ensemble dont les grandes sections n'apparaissent pas assez comme exigées intérieurement par la notion de Théologie spirituelle et comme devant à leur tour donner lieu aux subdivisions qui les découpent. La première partie ne s'impose pas dans son extension et sa forme actuelles. Sous le titre général : *Dieu et l'âme, les sources de la charité*, deux cent quatre-vingts pages sont consacrées à une esquisse forcément rapide de traités dévolus à la Dogmatique. On conçoit qu'un auteur soucieux de susciter une spiritualité doctrinale écrive un ouvrage tel que celui de Tanquerey : *Les dogmes générateurs de la piété.* Mais on ne voit pas l'opportunité d'insérer massivement ici des considérations de ce genre.

La deuxième partie s'intitule : *La purification, l'ascension vers la charité.* Elle traite de ce qui concerne, suivant la terminologie plus ordinaire, les commençants et les progressants. L'auteur y distingue nettement « la voie commune » de « la vie religieuse », formes spécifiquement diverses de la vocation divine et de l'attitude humaine qui lui répond (du moins selon une conception moderne qui n'est pas strictement traditionnelle) ; on n'y trouvera cependant pas une réflexion originale sur la « spiritualité laïque ». La troisième partie s'organise autour des dons du Saint-Esprit considérés comme devant procurer l'épanouissement des vertus théologales. Si cette intuition fondamentale est extrêmement juste, on ne saurait en dire autant de la répartition précise du septennaire entre ces vertus. Le dernier chapitre, consacré à la vie apostolique donne un complément équilibré aux insistances antérieures de l'auteur sur la primauté d'une contemplation décrite d'une manière très intellectualisante.

II. — Plusieurs des remarques précédentes restent valables pour le volumineux ouvrage du P. Benigar ; mais ici des bibliographies fournies rendront plus fructueuses les consultations. Deux grandes parties le divisent à peu près également. La première étudie à un point de vue plutôt spéculatif les étapes de l'entrée de l'homme dans la familiarité divine. De longues pages, encore une fois, démarquent les cours de Dogmatique, et les paragraphes manifestement essentiels à la Théologie spirituelle ne se détachent pas avec assez de relief d'un ensemble surabondant. Toujours dans cette première partie, signalons les passages intéressants, quelquefois enrichis de citations *in extenso* des maîtres spirituels, sur la pureté d'intention et les dispositions à apporter aux sacrements. On aime à retrouver une fidèle tradition de spiritualité bonaventurienne quand il est question des rapports de la connaissance et de l'amour dans la contemplation

mystique. Toutefois, à ce propos, les pages consacrées à la vie mixte seraient susceptibles d'intégrer l'apport provenant de l'expérience d'apôtres qui furent mystiques dans l'exercice même de leur ministère.

La seconde partie, sorte de « pratique » de la perfection, comprend en particulier deux traités relatifs aux « moyens » et aux « instruments » de la perfection. Le premier offre une minutieuse étude des vertus théologales, cardinales et de quelques autres spécialement importantes dans la perspective chrétienne. On ne peut guère parler de tels sujets sur un ton froidement objectif ; le désir de convaincre y ajoute une note nouvelle. Mais le lecteur ne risque-t-il pas alors d'être rebuté par la rigidité de schèmes stéréotypés ? On s'étonne aussi de trouver parmi les « instruments » de la pratique de la perfection un sujet aussi fondamental que celui de la conformité à la volonté de Dieu. Les trois derniers chapitres ont des pages suggestives sur les rapports interférents des trois « vies » et des trois « voies ». — Ce *Compendium* est donc une vraie mine où l'on trouvera sur un grand nombre de questions des définitions, des points de vue et des références utiles, quitte à assouplir les cadres dans lesquels l'auteur les présente.

III. — Beaucoup plus court que les deux autres, le livre du P. Truhlar limite son investigation à un champ assez étroit mais correspondant peut-être mieux aux perspectives propres de la Théologie spirituelle.

L'auteur donne dans la deuxième partie (la première comportant surtout des mises au point de vocabulaire) une sorte de définition synthétique de la perfection chrétienne et en étudie les éléments un à un sous la lumière de la Révélation. La *Structure théologique des influences qui s'exercent sur la vie spirituelle* amène des aperçus intéressants concernant le caractère « personnel » de la grâce (qui ne nie pas mais complète l'aspect ontologique sous lequel on la présente souvent) ; sur les motions du Saint Esprit et l'expérience spirituelle ; sur le rôle totalisant de la grâce sanctifiante qui réalise l'intégration surnaturelle de la personne chrétienne selon toutes ses composantes. Ces dernières à leur tour « colorent » la grâce en lui offrant un terrain diversement praticable. Signalons aussi d'heureuses mises au point qui élargissent d'une manière d'ailleurs traditionnelle les notions de concupiscence et d'abnégation parfois présentées de façon incomplète. La dernière partie a pour sujet la « structure théologique » de la réponse aux influences précédemment analysées. Après avoir parlé de l'ouverture fondamentale du cœur à Dieu, l'auteur montre la complémentarité, dans le concret, des vertus morales infuses et acquises. Comme aussi de l'*opus ope-*

*ratum* et de l'*opus operantis* dans la vie sacramentaire que l'on a regretté de ne pas avoir plus approfondie dans les vastes traités ci-dessus présentés.

A coup sûr ce livre n'a pas tout dit sur tous les sujets relevant de la vie spirituelle; on peut affirmer néanmoins qu'il a passé en revue les principaux points susceptibles de recevoir dans l'enseignement un éclairage doctrinal. Aussi ce manuel peut-il susciter une réflexion personnelle, en même temps d'ailleurs que ses références bibliographiques en dirigeront les démarches sans la livrer purement et simplement à elle-même.

H. de GENSAC, s.j.

Α. ΜΑΡΑΒΑ-ΧΑΤΖΗΝΙΚΟΛΑΟΥ Η. Πάτμος *Villes et sites de la Grèce.* (Coll. de l'Institut Français d'Athènes, 63). Athènes, 1957, in-8°, 82 p. et 200 photographies hors texte.

Cet ouvrage retrace avec bonheur et précision, à l'adresse d'un large public, le destin mouvementé d'une île que rien, humainement, ne prédisposait à entrer dans la grande histoire, mais que deux saints transformeront en pays de légende et en centre spirituel. Le premier est saint Jean l'évangéliste, et l'auteur souligne combien sa présence est encore partout sensible à Patmos; les souvenirs du Voyant y abondent en effet et ont modelé le paysage: grotte de l'Apocalypse, sanctuaires divers, lieux-dits liés aux Actes apocryphes de l'Apôtre depuis le second siècle. Pendant un millénaire, Patmos sera essentiellement, pour la chrétienté, une terre sacrée, hantée par les visions de l'Apocalypse, mais en marge de l'histoire. Son réveil et son essor sont dus, paradoxalement, à la venue d'un moine en quête de solitude, Christodoule. Né en Bithynie, il se forma à la vie religieuse au monastère de l'Olympe, puis fit des séjours au Latro et à Milet, avant de songer à s'établir avec quelques moines sur l'île qu'il se fit donner par le Basileus Alexis I Comnène en 1088. Avec la fondation du monastère Saint-Jean le Théologien, Patmos devenait une manière d'Etat monastique, réserve spirituelle qui ne négligea ni les Lettres sacrées ni les contingences de la vie matérielle. Elle devait d'ailleurs attirer peu à peu, à la différence de l'Athos, une population d'ouvriers, de marins, de commerçants ou de transfuges, vivant tous dans l'orbite du couvent, utilisés, protégés, et parfois exploités par lui. Malgré l'occupation vénitienne, à partir de 1207, puis turque, au cours du XVI^e^ siècle, l'île connaîtra des périodes de prospérité relative, jusqu'au pillage méthodique des Vénitiens en 1659. Le début du

XVIIIe siècle vit naître, sous l'impulsion du diacre Macaire Kalogéras, une Ecole théologique qui forma, et forme encore, nombre d'élèves venus des îles ou même du continent. Jalouse, par tradition, de son indépendance, Patmos eut son rôle à jouer dans la guerre d'indépendance de la Grèce.

Le volume s'accompagne de 200 photographies qui font ressortir à la fois le pittoresque et l'austère grandeur d'une nature apparemment déshéritée, mais à laquelle des générations de moines ont su donner figure humaine. L'auteur nous assure d'ailleurs qu'un des traits caractéristiques de l'île est la cordialité de son accueil : discrète invitation au voyage.

La bibliographie s'en tient, à dessein, aux ouvrages et études de plus d'importance. Peut-être aurait-on pu cependant mentionner les indications fournies par L. Petit, dans sa *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 38-41 ; l'article de Johanna Schmidt, dans *Pauly-Wissowa-Kroll*, t. XVIII, col. 2174-2191 ; enfin, le fascicule de G. Hofmann, *Patmos und Rom*, dans les *Orientalia christiana*, t. XI, 2, Rome, 1928, qui s'arrête sur un aspect peu connu des relations du monastère Saint-Jean avec la Papauté, aux heures où Byzance était incapable d'une protection efficace : Pie II, en 1461, excommuniait quiconque porterait atteinte aux biens du monastère. Nous comprenons, au reste, que ce côté de l'histoire intéresse moins le public hellène.

J. KIRCHMEYER, s.j.

C.V. TRUHLAR, s.j. — *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum.* (« Collectanea spiritualia » 8). Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1960. Un vol. 15×22 de 157 p.

Ce livre complète partiellement les vues précieuses mais encore assez générales du précédent ouvrage de l'auteur, *Sructura theologica vitae spiritualis* (Rome, 1958). Après avoir rappelé la diversité qui caractérise la vie spirituelle de l'Eglise sans en fragmenter l'unité profonde, le P. Truhlar dégage dans les trois chapitres suivants les notes propres aux états laïc et religieux, différenciations de la vocation tout simplement chrétienne (ici et par la suite, la spiritualité du prêtre n'est envisagée que de façon occasionnelle, une étude lui étant consacrée dans la même collection). Des arguments, tirés de la nature même de la vie nouvelle et plus spécialement du « sacerdoce » des baptisés, établissent la hauteur et l'amplitude de la perfec-

tion à laquelle est appelé tout fidèle. Les éléments essentiels qu'elle comporte se retrouvent dans la vie religieuse selon une modalité spéciale qui n'a rien d'une prétention à l'exclusivité ; elle ne constitue pas non plus un modèle normatif absolu car sa détermination (les trois vœux et la vie commune) ne concerne que les « appelés ». Il ne faut d'ailleurs pas oublier que le mariage se présente lui aussi, chez s. Paul et dans le Magistère de l'Eglise, comme une vocation à la perfection. Les trois conseils évangéliques ne recouvrent pas l'amplitude des horizons spirituels ouverts aux chrétiens et aux religieux, mais il y a dans leur ligne propre un certain niveau qui doit se vérifier dans toute vie généreusement tendue vers le meilleur divin.

L'auteur est ainsi amené à étudier successivement la pauvreté, la chasteté et l'obéissance comme terrains privilégiés de la perfection. Il montre que si la charité peut et doit inspirer la vie des époux et la référer ainsi *directement* à Dieu (quoique le plus souvent de façon implicite), la virginité garde néanmoins une incontestable supériorité. Elle est significative de l'intégrité qui marque l'union de l'Eglise au Christ ; et de plus, dans l'état actuel de l'humanité blessée par le péché, le plein domaine d'une authentique charité sur toute la vie conjugale s'avère difficilement réalisable. Cela rappelle que la virginité ne saurait avoir, elle aussi, d'autre raison d'être que l'amour de Dieu, qui purifie et transfigure la sensibilité en lui imposant avec discrétion les sacrifices requis. Le chapitre sur l'obéissance cite abondamment Suarez, pour écarter certaines objections, justifier et situer l'intégrale soumission qui est exigée parfois de laïcs non moins que de religieux ; d'utiles précisions sont apportées sur la place et le rôle exact de la foi dans l'exercice de l'obéissance, ainsi que sur l' « autorité » propre au directeur spirituel. Un dernier chapitre insiste sur les éléments communautaires de toute vie chrétienne personnelle au vrai sens de ce mot ; dans cette perspective, la vie commune de l'état religieux représente une réalisation typique de la loi générale.

Rien de très neuf sans doute dans ces pages qui reprennent souvent des thèmes contemporains et citent plusieurs auteurs actuels. Mais il est toujours opportun de chercher à préciser ainsi à la fois les traits communs de la perfection proposée à tous les baptisés et la spécificité des voies par lesquelles le Seigneur en procure la réalisation multiple. Il semble pourtant que le P. Truhlar se soit appliqué surtout au premier aspect de ce programme ; les principes et les prolongements concrets des différences caractéristiques ne sont pas très explicités.

H. de Gensac, s.j.

# CHRONIQUE

**Fénelon et le Pur Amour** (suite)

*Gerberon défenseur de Fénelon.*

Bossuet a trouvé en Malebranche un allié assez inattendu. puisqu'il avait suggéré à Fénelon l'idée de réfuter l'un des Traités de l'Oratorien (R.A.M., 1960, p. 389). C'est dans le parti le plus hostile à sa personne que l'Archevêque de Cambrai a rencontré l'un de ses défenseurs les plus convaincus. L'ancien prieur de Saint-Germain-des-Prés, Gabriel Gerberon, janséniste impénitent, fut aussi le partisan acharné du Pur Amour. Le paradoxe de sa position doctrinale et de son activité littéraire vient d'être étudié avec infiniment d'acuité par M. Jean Orcibal dans le *Mémorial du XIV^e^ Centenaire de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés* (numéro 140 de la *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France*, année 1957, pp. 151-222 : *La spiritualité de dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon*).

Henri Bremond, au tome IV de son *Histoire du Sentiment religieux en France*, avait déjà remarqué la singularité de ce personnage qui avait tenté de construire une doctrine de vie spirituelle conforme aux principes condamnés de l'*Augustinus*. C'est en suivant la piste jalonnée par M. J. Orcibal que nous voudrions maintenant confronter le Pur Amour fénelonien avec la pensée augustinienne telle qu'elle se révèle dans les Œuvres du saint Docteur et telle qu'elle fut interprétée au XVII^e^ siècle par certains de ses disciples.

Gabriel Gerberon était né à Saint-Calais (Sarthe), le 12 août 1628. Ses études achevées, il refuse la charge de principal du collège de sa ville natale pour prendre l'habit chez les Mauristes de Rennes ; il fait profession le 11 novembre 1649. Son existence sera profondément marquée par l'agitation des idées religieuses de son temps. Déjà l'indépendance de son esprit se manifeste au cours des premières années de sa vie monastique : ses idées inquiètent, ses tendances antiscolastiques le font écarter de l'enseignement ; il change plusieurs fois d'abbaye. Finalement, en 1666, le chapitre l'appelle à Saint-Germain-des-Prés. Il y aide dom Delfau à la publication du texte de l'*Imitation* et contribue à la constitution d'une équipe de moines

chargés de l'édition des Œuvres de saint Augustin sous la direction de son ami. En 1675, il se signale par son édition des *Œuvres* de saint Anselme et d'Eadmer. Son Histoire de la Tunique d'Argenteuil faisait moins honneur à son esprit critique. Elle parut en 1677 et lui attira des ennuis. Il avait d'ailleurs quitté le monastère parisien dès 1675 et il remplissait les fonctions de sous-prieur à Corbie, lorsqu'il fut dénoncé pour son jansénisme et faillit être arrêté. Il s'enfuit, en janvier 1682, à Bruxelles et de là passa en Hollande, où il obtint, à Amsterdam, le droit de bourgeoisie sous le nom d'Augustin Kergré ou Kerkré. A la suite d'un libelle qu'il avait écrit contre Jurieu et qui fit du bruit, il jugea prudent de revenir à Bruxelles. Le 30 mai 1703, il y est arrêté sur l'ordre du roi d'Espagne. Il est jugé par l'Officialité de Malines qui le livre à Louis XIV. Interné d'abord à la citadelle d'Amiens, puis à Vincennes en 1707, il signe en 1710 une rétractation qu'il désavouera un peu plus tard, mais qui lui permit de finir ses jours à l'abbaye de Saint-Denis. Il meurt le 29 mars 1711.

Par un bon nombre de ses écrits, Gerberon se montre janséniste intransigeant. Son indépendance d'esprit a pour contrepartie une fidélité constante à Jansénius. Il ne se gêne pas pour attaquer Antoine Arnauld et pour indisposer ses amis en se séparant de Port-Royal afin de se rapprocher des jansénistes néerlandais. Sa franchise ne lui permet pas de cacher son jeu ou de dissimuler ses positions par des atténuations précautionnées. Son jansénisme s'affirme ouvertement dans ses publications.

Venons-en sans retard à sa spiritualité. Celle-ci s'inscrit en marge de Port-Royal, mais elle se place dans le sillage de l'*Augustinus* et n'est pas dépourvue d'affinités avec la spiritualité bérullienne.

Gerberon a écrit de nombreux ouvrages de spiritualité mais deux retiennent l'attention de l'historien : le *Miroir de la Piété chrétienne* publié à Liège en 1677 et que H. Bremond appelle : « un vrai manuel de désespoir » (cité p. 159) et le *Miroir sans tache* paru en 1680. C'est dans la doctrine de ces deux livres qu'on peut vérifier le jugement de Bremond constatant que Gerberon avait « vraiment essayé de faire accorder sa vie spirituelle avec les théorie de Jansénius » (*Histoire du Sentiment religieux*, t. IV, p. 303, note). Effectivement, conclut J. Orcibal (p. 166), les Cinq Propositions condamnées s'y retrouvent et les atténuations qu'ont inspirées les controverses n'en changent guère la portée. Mais ce qu'il faut surtout en retenir, c'est l'indépendance que Gerberon manifeste vis-à-vis des théologiens de Port-Royal. Et Antoine Arnauld n'en avait pas caché son embarras.

La spiritualité de Gerberon nous intéresse ici par un autre aspect qui est moins connu et auquel l'article de M. Orcibal s'arrête particulièrement : la défense de Fénelon dans la querelle du Pur Amour.

Si l'intervention de Gerberon a été peu remarquée, c'est qu'elle s'est dissimulée sous l'anonymat de libelles dont l'Archevêque de Cambrai lui-même a eu connaissance sans savoir de qui ils émanaient. Le premier travail qui s'impose à l'historien consiste donc à dénombrer les écrits dont la paternité revient authentiquement à l'ancien bénédictin (pp. 167-175).

Lui-même, devant l'Officialité de Malines, s'est reconnu l'auteur de deux *Lettres d'un Théologien à Monsieur de Meaux*. Les éditeurs de la *Correspondance* de Bossuet ont inséré deux autres pièces, l'une au tome XIV pp. 330-333, l'autre au tome XII p. 105, sans identifier leur auteur véritable. A ces quatre titres, M. Orcibal ajoute quatre autres qu'il croit authentifier, tout en reconnaissant l'insuffisance de ses critères externes : c'est la cohérence interne de leur doctrine qui permet de les attribuer à un même auteur et de désigner celui-ci du nom de notre janséniste.

Pourquoi Gerberon a-t-il pris la défense de Fénelon contre Bossuet dans la Querelle où le parti avait apparemment plus de motifs de se déclarer pour le second qu'en faveur du premier ? On a proposé plusieurs raisons qui ne satisfont pas pleinement M. Orcibal (p. 174 sv.).

Une raison de sentiment tout d'abord : la réaction de Bossuet de plus en plus marquée contre le jansénisme. Quand on connaît Gerberon, ce dépit, même s'il l'a éprouvé, paraît bien superficiel. Il n'explique pas l'attitude positive que nous lui voyons prendre sur le plan de la doctrine.

Gerberon aurait-il imité d'autres jansénistes qui ont cherché à se concilier les bonnes grâces de l'Archevêque de Cambrai, afin de l'entraîner dans une campagne en faveur de la réhabilitation de Jansénius, dont la condamnation avait plus d'un trait commun avec celle des *Maximes ?* Un tel motif ne peut être la raison profonde qui justifierait la prise de position catégorique du disciple de Jansénius favorable au Pur Amour fénelonien. Comment le refus constant opposé par l'Archevêque de Cambrai à tout compromis avec le « parti » n'aurait-il pas découragé Gerberon comme il a découragé beaucoup des partisans de l'*Augustinus ?* Il faut chercher ailleurs.

Et d'abord se demander dans quelle mesure les idées de Fénelon sur la charité pouvaient se concilier avec celles de l'Evêque d'Ypres. Mais il convient ici d'aller au-delà des formules et d'atteindre l'augustinisme dans sa source et dans son esprit. Bossuet et Fénelon se sont tous deux réclamés de l'au- 8

torité de l'Evêque d'Hippone pour étayer leurs thèses opposées: qu'a pensé saint Augustin de l'Amour Pur ou, du moins, qu'en eût-il pu penser, s'il avait vécu douze siècles plus tard ? Nous voici au cœur de notre sujet.

*Saint Augustin et l'Amour Pur.*

Une première lecture des Œuvres du Docteur africain ne permet pas de trancher la question: si l'impression qu'elle laisse est plutôt favorable à l'opinion de Bossuet et de Malebranche, elle soulève des objections et s'achève sur la conviction que le problème de l'amour désintéressé n'a pas été abordé par lui comme il le sera plus tard, sous des influences différentes de la sienne. Il conviendra alors de se demander si la solution adoptée par Fénelon est en contradiction ou en accord avec les principes fondamentaux de la théologie augustinienne, avec ceux qu'a professés Augustin lui-même ou certains de ses disciples du XVII^e siècle.

Dans sa parénèse, Augustin parle souvent d'amour chaste, pur et gratuit. Il emploie des images qu'il emprunte au vocabulaire de l'amour conjugal. Mais dans ses *Sermons*, dans ses *Enarrationes in Psalmos*, il s'adresse souvent à des païens, ou à des chrétiens de la masse, comme nous disons aujourd'hui: ce n'est pas à l'amour dont s'enivrent les mystiques qu'il fait allusion. Il invite ses auditeurs au détachement et leur présente l'aspect négatif de l'ascétisme évangélique. Mais il insiste davantage encore sur les satisfactions qu'apportent les biens spirituels et sur le désir des jouissances dont la vie éternelle comble notre être en le rendant parfait (p. 207).

L'apologétique augustinienne est eudémoniste. La controverse antipélagienne fait apparaître que pour Augustin l'homme ne peut se passer de Dieu. Le désir d'infini qu'il porte en son cœur inquiet est la marque de sa dépendance: il ne peut renoncer à s'aimer lui-même sans détruire l'amour qu'il a pour Dieu et qui s'adresse à la Bonté d'un Etre qui s'aime en ses images. Pour le platonicien, vouloir, c'est aimer Dieu, et s'il refuse à l'épicurien de reconnaître la réalité des plaisirs sensibles, il accorde au stoïcien que l'intelligible est délectable et que le bien honnête est aussi celui dont on doit jouir (p. 208). Bossuet et Malebranche n'avaient pas tort d'invoquer l'autorité de l'Evêque d'Hippone pour affirmer que l'amour n'est pas indépendant du plaisir. C'est un écho du *Banquet* que nous recueillons chez celui-ci, lorsqu'il pense que l'amour est un

désir accompagné d'affectivité. Il estimait cette affectivité nécessaire pour mettre en branle le mouvement de la volonté, et cela surtout quand il s'agit de la Grâce et du mystère où la *delectatio justitiae* se présentait à ses yeux comme une jouissance anticipée de la Gloire. Les images naïves de la Bible le confirmaient dans cette idée que le don de Dieu était une rosée et une pluie féconde sur l'âme.

Quant à son expérience mystique personnelle, nous savons par quelques passages des *Enarrationes in Psalmos*, qu'elle fut traversée d'extases passagères, mais il ne semble pas que saint Augutin ait été élevé aux états supérieurs qu'ont décrits les mystiques modernes. Rien en tout ceci ne paraît annoncer la conception fénelonienne où l'Amour Pur s'identifie avec la volonté nue. Mais rien non plus n'impose la définition catégorique de Bossuet et de Malebranche qui inclut le désir dans l'objet formel de la charité et en fait un motif inséparable de l'amour de Dieu.

Concluons que saint Augustin n'a pas traité explicitement le problème qui mettra aux prises les deux prélats français. Les formules qu'ils ont invoquées l'un et l'autre en faveur de leurs thèses respectives sont des déclarations occasionnelles exemptes de toute visée systématique qui puisse trancher le débat.

Ne peut-on pas, cependant, interroger le saint docteur en posant la question sous une forme différente ? M. Orcibal l'a pensé et sa démonstration nous paraît extrêmement suggestive. Sachant ce qu'est l'amour désintéressé pour Fénelon et remontant jusqu'aux origines de la tradition dont il s'inspire, ne peut-on se demander si les principes de la théologie augustinienne et son esprit s'opposent à cette conception qui domine presque toute la mystique moderne. Le problème ainsi posé va faire ressortir des traits de la théologie augustinienne assez différents de ceux que nous avons relevés jusqu'ici.

Rappelons tout d'abord que la doctrine de l'amour désintéressé s'inscrit dans un courant spirituel d'origine platonicienne. Ce courant est celui dont, chez les théologiens chrétiens, le Pseudo-Denys l'Aréopagite est la source principale. L'enquête publiée par le *Dictionnaire de Spiritualité* (t. III, c. 287) souligne que, contrairement à une opinion très répandue, l'influence de Denys a été sensiblement moins répandue en Orient qu'en Occident. La réputation de la *Théologie Mystique* peut néanmoins être considérée comme universelle après saint Augustin et par elle le courant néoplatonicien traverse toute notre littérature spirituelle. Mais cette influence s'est encore exercée indirectement, par l'intermédiaire des philosophes et des poètes arabes. C'est là un point de grande impor-

tance qui a été pour ce qui est de la mystique chrétienne, mis en lumière par M. L. Massignon dans son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 2e éd. 1955). L'influence gréco-arabe sur la philosophie du moyen-âge était bien connue (E. Gilson, *La Philosophie au moyen-âge*, c. VII), mais celle qui s'est exercée sur la poésie courtoise n'avait pas été étudiée dans ses incidences sur la psychologie religieuse de l'époque où naît et se développe la mystique spéculative chrétienne. M. Orcibal cite, en particulier, le zahirite Ibn Dâwoût de Bagdad († 909), théologien et poète, qui fut par ses poèmes d'amour le précurseur du Diwan d'Ibn-Gusman de Cordoue († 1160) (p. 209).

L'influence des poètes arabes sur les troubadours d'Occident n'est plus contestée aujourd'hui. Il est moins facile d'admettre celle de ces derniers sur les chantres de l'amour de Dieu que furent nos mystiques orthodoxes. On se souvient des fortes objections élevées par M. E. Gilson contre la thèse de Ed. Wechssler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, Halle, 1909, qui soutenait l'hypothèse d'une filiation littéraire entre la mystique cistercienne et l'amour courtois. *La Théologie mystique de Saint Bernard* (Paris, 1931, pp. 195-215, Appendice IV). L'éminent historien de la philosophie au moyen-âge faisait valoir l'opposition radicale qui sépare le concept de charité chrétienne et celui de l'amour courtois qui est, en soi, un amour coupable. Il mettait en garde contre l'équivoque des mots comme le mot « extase » qui peuvent traduire des réalités totalement différentes et remarquait qu'une origine simultanée ne signifie pas nécessairement une parenté.

Des études plus récentes permettent de nuancer l'affirmation massive de l'érudit allemand et M. Orcibal pense que l'influence de la poésie courtoise sur l'expression de l'amour des mystiques a pu contribuer au développement de l'idée d'amour désintéressé appliquée à la charité chrétienne. On doit admettre réciproquement que le culte de cette vertu a contribué, pour sa part, à une certaine épuration de l'amour courtois dont la civilisation médiévale a été profondément marquée. Cette transformation d'ordre psychologique a préludé par le culte de la femme à l'exaltation de la personne et a contribué à mettre en valeur dans l'amour divin le caractère chevaleresque de sa gratuité.

On fait honneur à Abélard d'avoir introduit dans les Ecoles la conception « extatique » de l'amour, M. E. Gilson a contesté l'opposition foncière que le P. Rousselot mettait entre cette conception et celle de saint Bernard, de Guillaume de Saint-Thierry et surtout de saint Thomas : il la réduisait à une sim-

ple différence de point de vue, rétablissant ainsi la cohérence de la théologie cistercienne (*L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Appendice au chapitre IV). Mais sans doute l'expérience même des mystiques n'a-t-elle pas été étrangère à une assimilation que le jeu de la Grâce, avec ses vicissitudes savoureuses ou desséchantes, pouvait favoriser. Avec raison, M. Orcibal objecte à ceux qui ont soutenu naguère que les mystiques orientaux ignorent les « nuits » dont parle saint Jean de la Croix, un texte aussi flagrant que celui d'Origène commentant l'Exode du Peuple juif à travers le désert. Un passage de saint Jean Climaque (*Echelle Sainte*, XXVI$^{e}$ Degré, n. 162), qualifie de « nuit » l'épreuve par laquelle Dieu, après s'être communiqué à l'âme, lui retire sa lumière, semble s'en éloigner. On ajouterait bien d'autres références en se reportant à l'article du P. I. Hausherr paru en 1946 dans les *Orientalia Christiana Periodica: Les Orientaux connaissent-ils les « nuits » de saint Jean de la Croix ?*

Quoi qu'il en soit des influences complexes qui ont acheminé le néoplatonisme vers l'expression d'un idéal de l'amour qui se suffit à lui-même, il n'est pas douteux qu'il ait trouvé une complicité favorable dans la spéculation eckhartienne qui présentait l' « anéantissement » comme l'exigence amoureuse de Celui qui est Tout vis-à-vis de celui qui n'est rien. Les mystiques de l'Ecole de Ruusbroec et de l'Ecole rhénane sont représentatifs de cette spiritualité éprise de courtoisie, mais ils ne sont pas les seuls et M. Orcibal n'oublie pas d'évoquer le lyrisme si passionné de Jacopone de Todi et de sainte Catherine de Gênes dont la hardiesse troublait quelque peu Bossuet.

En 1924, le regretté P. J. Van Mierlo présentait aux lecteurs de la R.A.M. (pp. 269-289 et 381-404) *Hadewijch, une mystique flamande du XIII$^{e}$ siècle*. L'œuvre que l'on possède sous ce nom assez énigmatique se compose de *Lettres* et de *Poèmes*. Une partie de ces Poèmes (*Mengeldichten* XVII-XXIX) passent aux yeux des critiques pour provenir d'une autre plume qu'ils désignent du nom de Hadewijch II. En 1954 une traduction française de ceux-ci a été publiée aux Editions du Seuil dans la collection *La Vigne du Carmel* sous le titre : *Hadewijch d'Anvers, Nouveaux Poèmes*. Le traducteur, J.-B. P(orion), a mis en tête du volume une excellente Introduction, à laquelle M. Orcibal a fait bien des emprunts dans sa remarquable étude. La valeur historique de ce texte écrit en moyen néerlandais réside dans son appartenance au cercle spirituel que l'on situe approximativement vers le milieu du XIII$^{e}$ siècle et dans lequel Ruusbroec a puisé quelques-uns de ses thèmes favoris. Ces « béguines », parmi lesquelles on range les deux

Hadewijch, sont le reflet d'un petit monde mystique où semble s'être constituée la tradition de ce lyrisme chrétien d'inspiration courtoise dont hériteront les Dominicains rhénans et l'auteur des *Laudes* dont Catherine de Gênes s'est nourrie.

Comment faut-il situer nos deux béguines par rapport à Maître Eckhart ? La question est importante, mais la pénurie des renseignements la rend difficile à trancher. Les critiques s'accordent à penser que l'époque où elles vécurent ne leur permit pas d'être tributaires de l'enseignement du Dominicain, leur cadet. Or, un certain nombre de termes abstraits, vulgarisés par celui-ci, se trouvent déjà dans les écrits hadewijchiens sans qu'on puisse remonter à une source antérieure. On y rencontre également des thèmes comme celui de la « pauvreté spirituelle », qui sont caractéristiques de l'Ecole du Nord. Ne doit-on pas en conclure que cette doctrine mystique, dont la diffusion s'est répandue avec une rapidité surprenante dans la chrétienté tout entière, a son origine dans un milieu spirituel, où l'expérience extatique a été vécue par des contemplatives qui l'ont décrite avec leur sensibilité féminine ? C'est auprès d'elles — ses citations implicites en font foi — que s'est informé Ruusbroec.

Le concile de Vienne, en 1311, a englobé certaines béguines dans la condamnation des béghards. Rien ne prouve que les écrits hadewijchiens aient été touchés par cette condamnation. La question peut se poser, cependant, pour le Poème X de ceux qui viennent d'être traduits en français : il chante la « pauvreté spirituelle » en des termes qui nous paraissent hardis après les controverses du XVII[e] siècle, mais qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre ou, du moins, ne doit-on pas oublier que le même thème a été traité dans des termes analogues par Maître Eckhart, Jacopone de Todi et surtout Catherine de Gênes, chez laquelle l'apport de la mystique du Nord paraît assez probable (p. 54).

Les rapports de la poésie courtoise et de la mystique chrétienne ont été étudiés dans une perspective différente de celle présentée par E. Gilson par un spécialiste de la littérature germanique M. J.-A. Bizet. Le distingué professeur de Strasbourg a consacré sa thèse complémentaire à *Suso et le Minnesang* (Aubier, 1947). Il y montre comment la pensée chrétienne et spécialement la dévotion mariale, a élevé le sentiment chevaleresque jusqu'à une noblesse devant laquelle s'effaçait l'antagonisme primitif de « clergie et courtoisie », c'est-à-dire de la morale évangélique et de l'esprit mondain. Sans doute la transformation de l'amour profane en amour sacré ne s'accomplissait-elle qu'au prix d'une « conversion », mais celle-ci n'était

souvent que l'aboutissement d'une spiritualisation préparée et stimulée par le culte idéalisé de la femme. Le grand nombre des ménestrels devenus moines en fait foi et ce n'est pas par une simple transposition littéraire que Görres a pu voir en Suso un « troubadour de l'amour sacré ».

La tradition, dans laquelle s'est inscrit l' « Amour Pur » fénélonien, est donc platonicienne et plus exactement dionysienne. Pourquoi le platonisme de saint Augustin serait-il incompatible avec le contenu de cette tradition ? Les deux prélats français se sont en vain — nous l'avons vu — réclamés, chacun selon son point de vue, du texte de saint Augustin. Si le docteur africain n'a pas abordé expressément leur problème, ne peut-on se demander dans quel esprit il en aurait cherché la solution conforme aux principes fondamentaux de sa théologie ? C'est à quoi nous invite maintenant M. Orcibal.

La pensée de saint Augustin est complexe. Elle obéit aux exigences antinomiques de son tempérament naturel et de son idéal religieux nourri de la Bible ; elle s'adapte aux nécessités de ses fonctions pastorales et se soumet aux analogies que la métaphysique chrétienne lui apprend à discerner sur le plan de la réflexion doctrinale.

Sa théologie se distingue de l'eudémonisme des païens par son théocentrisme. Le dynamisme de la vie spirituelle y est tourné vers la louange divine qui est le dernier mot de la *Cité de Dieu*. Il va sans dire que la *delectatio justitiae* est un concept bien éloigné de l'idée d'amour désintéressé. Par contre, la *fruitio* augustinienne, comme le montre M. Orcibal, peut s'interpréter d'une manière toute différente de celle de Bossuet et de Malebranche (pp. 214-215).

L'historien rappelle que, selon le docteur d'Hippone, le mouvement de la vie spirituelle découle de la transcendance du Bien qui fonde en Dieu un amour de soi, non pas à l'instar d'un égoïsme humain, mais que Nygren qualifie d' « égoïsme divin » et dont la théologie trinitaire permet d'approcher le mystère. C'est dans cette perspective que s'intègre, à titre secondaire et conforme à l'exemplarisme platonicien, le désir de la créature dans lequel s'enracine l'espérance comme l'expression d'une nostalgie de l'Unité perdue et cependant voulue par Dieu Lui-même. La *fruitio* augustinienne prend ainsi une signification qui justifie les textes relevés par Gerberon en faveur d'une idée de l'amour désintéressé où s'affirme déjà, dans un passage de la *Cité de Dieu* (L. XXI), l' « hypothèse impossible » des Mystiques, au sujet de laquelle la controverse du XVII[e] siècle a fait verser tant d'encre.

L'amour désintéressé augustinien devait trouver, à cette

époque, d'autres avocats que Fénelon. Jansénius, entre autres, avait insisté sur l'exigence absolue de la charité. Les textes cités par M. J. Orcibal mettent en relief cette idée-maîtresse et n'auraient été désavoués ni par saint François de Sales, ni par Bérulle, ni par Condren. Jansénius a même condamné avec une outrance que n'a pas commise Fénelon l'amour de concupiscence, faute d'avoir introduit la notion de *cupiditas ordinata* (pp. 217-218).

Ainsi donc Gerberon, en adhérant au Pur Amour, ne s'est pas séparé de son maître. Il lui a même été plus fidèle qu'Antoine Arnauld, dont la faveur pour l'opinion de Bossuet décèle un désaccord avec Jansénius. Mais la position adoptée par l'ancien bénédictin n'était pas une des singularités qui lui étaient reprochées. D'autres du « parti » pensaient comme lui. M. J. Orcibal nomme en France, Le Tourneux, au Pays-Bas P.-L. Le Drou, professeur de Louvain, qui, devenu consulteur du Saint-Office, prit toujours la défense des *Maximes des Saints* (pp. 220-221).

Est-ce à dire que la docilité de Gerberon à Jansénius et surtout à saint Augustin fut pure de tout alliage ? M. Orcibal ne le pense pas et dénonce chez son héros des préoccupations d'ordre technique qui sont tributaires — le croirait-on ? — de la scolastique. Sans doute n'a-t-il pas échappé par là au reproche que M. de Meaux adressait à M. de Cambrai de soulever des questions qui n'étaient que pures « pointilles ».

Mais une autre influence paraît plus importante : celle de saint Anselme, dont le moine de Saint-Germain-des-Prés avait publié les Œuvres. N'avait-il pas déjà cédé à cette influence en atténuant certaines conséquences tirées des Cinq Propositions (p. 222) ? Saint Anselme est le premier a avoir posé le problème théologique avec des préoccupations moralisatrices qui s'inspirent de Cicéron et de saint Ambroise dans leurs traités *De Officiis*.

Nous nous demandions que penser des rapports de l'Amour Pur fénelonien avec la pensée de saint Augustin dont l'archevêque invoque l'autorité. La réponse que nous apporte M. Orcibal est nuancée à souhait. Elle nous explique l'attitude des deux prélats français à l'égard du docteur de la Grâce. Si celui-ci n'a pas abordé le problème tel qu'il sera posé au XVII[e] siècle, on ne peut être surpris de l'ambiguïté de ses formules qui n'apportent aucune solution décisive. Mais si l'on cherche dans la théologie augustinienne l'esprit selon lequel le débat pourrait être tranché, rien ne permet d'opposer le docteur d'Hippone à l'archevêque de Cambrai. Il est plutôt loisible de croire qu'il eût cherché dans son platonisme les

motifs propres à le rapprocher de la tradition dionysienne et accordés avec l'esprit dont Fénelon fait preuve au cours d'une controverse où l'autorité des mystiques était mise en cause. Chemin faisant avec un guide aussi érudit que M. J. Orcibal, nous avons recueilli une gerbe de renseignements sur l'histoire de la spiritualité et la place qu'y occupe le problème de l'Amour Pur. Un dernier sondage doit nous permettre de situer Fénelon par rapport à un autre docteur dont il se réclame sans cesse : saint Jean de la Croix.

(à suivre) M. O.-G.

9

# BIBLIOGRAPHIE [1]

## *I. — METHODE. — TRAITES SYSTEMATIQUES BIBLIOGRAPHIE*

Dr R. MOEREELS s.j., *Literatuuroverzich*, OGE, 1958, 91-128; 1959, 76-99.

Inventaire des articles concernant la spiritualité parus à partir de 1957.

Emilio M. de SOLLANA, *Escritores capuchinos de Alicante y su provincia*, Bibliografia alicantina fasc. 24, Alicante, 1958.

L.A. KHALIFFÉ, *Catalogue raisonné des mss de la bibliothèque orientale de l'Université s. Joseph de Beyrouth*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, XXXIV, 1957, 3-200.

G. ALBERIGO, *Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italie (1945-1958)*, Riv. Stor. Ital., LXX, 1958, 239-298.

## *II. — PRINCIPES GENERAUX DE VIE SPIRITUELLE*

E. MERSCH, *Catholicisme*, Ch. 1958, 183-189.

Notes inédites.

Enrico ROSSETTI o.p., *La preghiera come atto di intelligenza*, RiAM, 1958, 129-140.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes: B: *Burgense* (Burgos); Ca: *Carmelus* (Rome); Ch: *Christus* (Paris); COCR: *Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorum* (Westmalle); Et: *Etudes* (Paris); Gr: *Gregorianum* (Rome); M: *Manresa* (Madrid); Mar: *Marianum* (Rome); MC: *Miscellanea Comillas* (Comillas); OGE: *Ons geestelijk erf* (Anvers); REB: *Revista ecclesiatica brasilensis* (Petropolis); REs: *Revista de Espiritualidad* (Madrid); RHE: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Louvain); RHEF: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* (Paris); RiAM: *Rivista di ascetica e mistica* (Florence); SVS: *Supplément de la Vie Spirituelle* (Paris).

Joannes a Cruce PETERS o.c.d., *Función de Cristo en la mistica*, REs, 1958, 507-532.

Etude comparative de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix Discute les affirmations de Jean Baruzi.

L.M. DEWAILLY o.p., *Envoyés du Père. Mission et apostolicité*, Paris, 14×19, 158 pages.

Bonifacio BORGHINI o.s.b., *La Spiritualitá liturgica in due magnifiche recenti sintesi*, RiAM, 1958, 489-527.

A propos des ouvrages de Don Vagaggini et du P. Bouyer sur la liturgie.

## *III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME — VERTUS — DEFAUTS*

P. André LOUF o.c.r., *Une théologie de la pauvreté monastique*, COCR, 1958, 207-222 ; 262-273.

Chez le P. Guerric d'Igny.

G. RAMBALDI s.j., *Unione ipostatica, dignita personale et obbedienza*, RiAM, 1958, 13-21.

## *IV. — UNION A DIEU — ETATS MYSTIQUES FAITS PRETERNATURELS*

Joâo Ev. BETTINCOURT c.ss.r., *Contemplaçâo mistica e Biblia*, REB, 1958, 35-42.

P. César VACA o.s.a., *En torno a la problematica mistico-medica*, REs, 1957, 301-327.

R. ZAVALLOGNI, o.f.m., *As apariçoes examinadas de ponto de vista psicológicoa*, REB, 1958, 933-943.

## *V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. DEVOTIONS*

N. CIUFFO o.p., *La pienezza gloriosa della carità di Maria Santissima*, RiAM, 1958, 233-240.

Wilian HEALY o. carm., *Lourdes and the spiritual Life*, Ca, 1958, 189-196.

G. Geenen o.p., *Un renvoi significatif de l'encyclique « Haurietis aquas » pour la consécration mariale*, Mar, 1958, 89-94.

L'encyclique se réfère à A.A.S.; XXXIV, 1942, p. 245 sq.; formule de consécration composée par Pie XII.

## *VI. — ETATS DE VIE. CATEGORIES PARTICULIERES D'AMES*

M. Barth o.p., *Crise et devenir du sacerdoce*, SVS, 1959, 203-216.

Résultat d'une enquête publiée dans un ouvrage qui n'est pas dans le commerce.

E.A. Loomis, *Psychothérapie et formation pastorale*, SVS, 217-222.

Antonio Baruffo s.j., *Psicologia dell' apostolato vocazionale secondo Santo Ignazio de Loyola*, RiAM, 1958, 368-382.

Epifanio Kurmarin m.b., *Come nasce e se sviluppa una normale vocazione*, RiAM, 1958, 348-358.

Aymo Raineri o.p., *La vocazione, consiglio od obbligo ?* RiAM, 1958, 422-432.

Voir R.A.M., 1959, 106.

H. Gratton o.m.i., *Incompatibilités psychiques avec l'état sacerdotal*, SVS, 1959, 154-182.

B. Borhini o.s.b., *Storia di una vocazione tormentata*, RiAM, 1958, 359-367.

Vocation de Dom Sébastien Wyart, premier abbé des Cisterciens Réformés (1839-1904).

## *VII. — HISTOIRE : TEXTES — DOCUMENTS ETUDES*

H. Grundmann, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, Archiv. f. Kulturgeschichte XXXVII, 1955, 129-182.

Rapport présenté au Congrès des Sciences Historiques, Rome 1955, avec des compléments.

Ch. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI[e] siècle*, Rev. du M.-A. latin, IV, 1958, 137 sv.

M. Lassus o.p., *Le mystère de la virginité dans la pensée cistercienne*, COCR, 1958, 3-15.

P. Albert Van ITERSON o.c.r., *L'Ordre de Cîteaux et le Cœur de Marie*, COCR, 1958, 291-312.

Ch. DEREINE, *La spiritualité « apostolique » des premiers fondateurs d'Affligem* (1083-1100); RHE, 1959, 41-65.

Souligne l'importance que prend l'étude des petites fondations pour la connaissance de l'évolution du monachisme et l'histoire des Grands Ordres. Présente la vie religieuse au monastère d'Affligem (diocèse de Cambrai) d'après l'*Exordium monasterii affligemensis*.

P. Fuentes CRESPO, m.c.f., *El conocimiento mistico en San Bernardo de Claraval*, REs, 1958, 5-32; 533-550.

P. Charles DUMONT o.c.r., *Aspects de la dévotion du Bx Aelred à Notre-Dame*, COCR, 1958, 313-326.

Amédée HALLIER o.c.r., *L'expérience spirituelle selon Aelred de Rievaulx*, COCR, 1958, 97-113.

Dom Jacques HOURLIER o.s.b., *Guillaume de Saint-Thierry. Le manuscrit de la Lettre d'Or*, COCR, 1958, 223-226.

Chanoine J. BOUVET, *Biographie d'Adam de Perseigne*, COCR, 1958, 16-26; 145-152.

Adam de Perseigne est né vers 1145. Ces pages ont paru comme introduction aux *Lettres d'Adam de Perseigne*, col. « Sources chrétiennes ».

Dr D.A. STRACKE s.j., *Over de twaalfde uit Hadewijch's Brieven*, OGE, 1959, 421-430.

Cette lettre XII attribuée à Hadewijch attesterait que la mystique était née au XII[e] siècle et avait déjà beaucoup écrit avant 1250.

A. AMPE s.j., *De ootmoed en de loutering bij Jan van Leeuwen*, OGE, 1959, 225-291.

Jean de Leeuwis († 1378), simple convers, est un disciple de Ruusbroec. Sa doctrine est une synthèse fondée sur le sentiment du néant de la créature et des exigences de l'amour de Dieu qui trouve son équilibre concret dans le service de Jésus-Christ.

A. AMPE s.j., *Een oud Florilegium Eucharisticum in een veertiene-eeuws handschrift*, OGE, 1958, 56-89.

Dr L. REYPENS s.j., *Belang der « Devote Ghetiden » voor de geschiedenis der Lekenspiritualiteit*, OGE, 1959, 406-451.

L'auteur publie le prologue d'un livre d'heures destiné aux laïcs. Ce livre a été édité à Anvers vers 1484.

B. SPAAPEN s.j., *Enkele varienten uit een West-Vlaamse vertaling van Imitatio Christi*, OGE, 1959, 113-144.

Dr L. KERN, *Die lübischen Ubersetzungen der Imitatio Christi und ihre lateinische Verlage*, OGE, 1959, 291-317.

B. SCHNEIDER s.j., *Der hl Ignatius vom Loyola im Dienst der Kirche*, Gr, 1958, 137-146.

A propos d'un article du P. M. Granero dans *La Ciencia Tomista*, 1956, 529-572.

Candide de DALMASES, *Les idées de saint Ignace sur la réforme catholique*, Ch., 1958, 239-256.

# TABLES DU TOME XXXVI

(1960)

## I. — TABLE GENERALE DES MATIERES

### ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

## COMPTES RENDUS

## CHRONIQUE



## BIBLIOGRAPHIE

## II. — TABLE ALPHABETIQUE DES MATIERES

## III. — TABLE DES NOMS PROPRES

## *Livres envoyés à la Revue*

**Editions de l'Orante,** Paris

Karl RAHNER s.j., *Marie, Mère du Sauveur.* Méditations théologiques, traduit de l'allemand par Roger Tandonnet. Préface de Henri Holstein. 12×18, 136 pages.

Georges AUZOU, *La Parole de Dieu.* Approches du mystère des Saintes Ecritures. 15×19, 444 pages.

**Maison d'Institution de l'Oratoire**
Villa Béthanie, Montsoult (S.-et-O.).

*Œuvres complètes du Cardinal de Bérulle.* Reproduction de l'édition princeps, 2 tomes 14×19, 1460 pages.

**Editions du Seuil,** Paris

Saint Vincent de Paul, *Entretiens spirituels.* Introduction de A. Dodin. 11×17, 180 pages, sur papier Bible.

**Ami du Clergé,** Langres

Marie-Hugues LAVOCAT, des Frères Prêcheurs, *Témoin et chevalier du Christ.* Retraite de Confirmation, brochure de 93 pages.

**Verlag Herder,** Vienne

ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, Weg zur Erleuchtung.* 12×19, 148 pages et 16 d'illustrations.

**The Catholic University of America Press,** Washington

ZIEGLER, *The Obligation of the Confessor to Istruct Penitents,* brochure de 55 pages.

Jean-Paul GELINAS, *La restauration du thomisme sous Léon XIII et les phisolophies nouvelles.* Etude sur la pensée de Maurice Blondel et du P. Laberthonière. 16×22, 392 pages.

J. STELZENBERGER, *Précis de Morale chrétienne,* Traduction de A. Liefooghe et J. Alzin. 15×22, XII-424 pages, relié, sous jaquette.

**Editions du Feu Nouveau,** Paris

Henri CAFFAREL, *Lettres sur la prière.* 14×19, 200 pages.

**Editions Grasset,** Paris

Henri HOLSTEIN, *La tradition dans l'Eglise.* 12×19, 300 pages.

**Editions P. Lethielleux,** Paris

Henri RONDET s.j., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage.* 13×20, 204 pages. (Pastorale et spiritualité).

**Les Editions Montaigne, Aubier,** Paris

Georges MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix,* I. Problématique, II. Logique. 14×23, 256 et 349 pages. (Col. Théologie).

**Editions Plon,** Paris

André MÉHER, *Jérémie.* 12×18, 235 pages.

**Editions N.-D. de la Trinité,** Blois

P. WILLIBRORD, capucin, *Le message spirituel de saint François d'Assise.* 14×21, 370 pages.

Benoît-Joseph BICKEL o.f.m. Cap., *Un prophète de la vraie joie, saint François d'Assise.* 14×24, 234 pages.

**Imp. Cléder, Toulouse.** -959. DL 59. — Le Gérant : M. OLPHE-GALLIARD.